



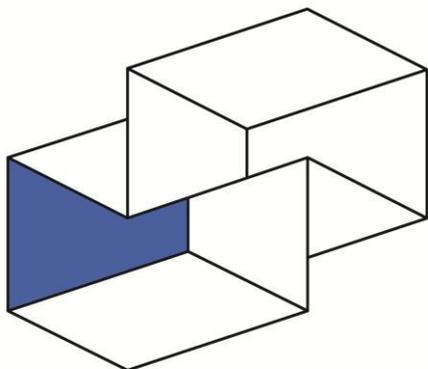
# **Investigação Filosófica**

**Revista de Filosofia**

ISSN: 2179-6742

**Investigação Filosófica, v. 5, n. 1, Jan./Jul., Rio de Janeiro, 2014, 59 p.**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA



**PPGLM**

**Programa de Pós-Graduação  
Lógica e Metafísica**

Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

**Coordenador**

Rodrigo Guerizoli

**Vice-Coodenador**

Antonio Frederico Saturnino Braga

Revista desenvolvida em parceria com o Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA  
<http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/>  
ifilosofica@gmail.com

**Editores Responsáveis**

Rodrigo Reis Lastra Cid  
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

**Coordenadores Editoriais**

Luiz Helvécio Marques Segundo  
Mayra Moreira da Costa  
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

**Conselho Editorial**

Danillo de Jesus Ferreira Leite  
Guilherme da Costa Assunção Cecílio  
Leandro Shigueo Araujo  
Luis Fernando Munaretti da Rosa  
Luiz Helvécio Marques Segundo  
Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes  
Mário Augusto Queiroz Carvalho  
Mayra Moreira da Costa  
Paula Akemy Araujo  
Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky  
Renata Ramos da Silva  
Rodrigo Alexandre de Figueiredo  
Rodrigo Reis Lastra Cid  
Sagid Salles Ferreira  
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

**Conselho Consultivo**

Alexandre Meyer Luz  
Alexandre Noronha Machado  
Carlos Eduardo Evangelisti Mauro  
Desidério Orlando Figueiredo Murcho  
Guido Imaguire  
Mário Nogueira de Oliveira  
Michel Ghins  
Roberto Horácio de Sá Pereira  
Rodrigo Guerizoli Teixeira  
Rogério Passos Severo  
Sérgio Ricardo Neves de Miranda  
Ulysses Pinheiro

**Equipe Técnica**

Logotipo: Thiago Reis  
Revisor: Fábio Salgado de Carvalho  
Tradutor: Giuliano Tadeu Nunes Pietoso

**INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA**

Revista de Filosofia Semestral  
Volume 5, número 1, 2014, 59p.  
Publicação digital  
ISSN: 2179-6742

1. Filosofia – Periódicos. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. 3. Blog Investigação Filosófica.

## Sumário / Contents

<b>Editorial</b> .....	01
------------------------	----

### Artigos/Articles

Aproximações Fenomenológicas à Filosofia da Linguagem em Platão <i>Irlim Corrêa Lima Júnior</i> .....	02
--	----

O Sentido do Destranscendentalismo em Jurgen Habermas <i>Ilca Santos de Menezes</i> .....	18
--	----

O papel da Eloquência na Filosofia Humeana <i>Carlos Roberto Alves Lima</i> .....	25
--	----

### Resenha/Review

LENOBLE, Robert. História da ideia de natureza Por: <i>Matteo Nigro</i> .....	37
--	----

### Traduções/Translations

Ceticismo e Fechamento <i>Anthony Brueckner</i> Tradução de <i>Luiz Helvécio Marques Segundo</i> .....	42
--	----

## Investigação Editorial

É com muito prazer que damos início a mais uma edição da revista *Investigação Filosófica*. Nesse volume temos um artigo sobre a filosofia da linguagem em Platão inserida em um diálogo com a fenomenologia de Heidegger; outro sobre a destranscendentalização do sujeito cognoscente em Habermas; e um último tratando do papel da eloquência no pensamento de Hume. A edição também traz uma resenha da *História da ideia de natureza* de Robert Lenoble; e uma tradução sobre o *Ceticismo e Fechamento* de Anthony Brueckner. Desejamos a todos uma boa e agradável leitura filosófica.

Rodrigo Cid

Luiz Maurício Menezes

## APROXIMAÇÕES FENOMENOLÓGICAS À FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM PLATÃO

Irlim Corrêa Lima Júnior<sup>1</sup>

**RESUMO:** Apoiando-nos em estudos de Heidegger a respeito da filosofia antiga, o qual relê sob a perspectiva de uma hermenêutica fenomenológica os textos herdados pela tradição filosófica, pretendemos no presente trabalho traçar alguns dos aspectos fenomenológicos fundamentais de uma filosofia da linguagem em Platão, no diálogo *Crátilo*, em relação com a sua metafísica, a fim de proporcionar uma visão de conjunto pela qual seja possível vislumbrar uma relação essencial entre possíveis pressupostos com a derivação “natural” de alguns de seus conceitos. Nesse intento, discutiremos acerca do caráter adventício da verdade, cujo descobrimento, no qual vêm à luz do ser dos entes, abre os horizontes para uma possível compreensão sistêmica da metafísica platônica. Com efeito, ao identificarmos essencialmente verdade e linguagem, aprofundaremos propriamente nos traços que possibilitam fazer um esboço da íntima conexão entre a filosofia da linguagem em Platão e a sua metafísica. Por fim, procuraremos demonstrar como verdade e linguagem seriam, no fundo, modos de produção e reprodução paradigmática do ser dos entes.

**PALAVRAS-CHAVE:** Linguagem. Mímesis. Fenomenologia.

### Phenomenological approaches to philosophy of language in Plato

**Abstract:** Basing on studies of Heidegger regarding the ancient philosophy, which rereads under the perspective of a phenomenological hermeneutic the texts inherited by the philosophical tradition, in this work we intend to outline some of the fundamental phenomenological aspects of a philosophy of language in Plato, in the dialogue *Cratylus*, in relation to his metaphysics, in order to provide an overview for which it is possible to glimpse an essential link between the possible assumptions with the "natural" derivation of some of its concepts. In this attempt, we will discuss about the adventitious character of truth, whose uncovering, which come to light the Being of the beings, opens horizons for a possible systemic understanding of Platonic metaphysics. Indeed, by identifying essentially truth and language, we deepen properly the traits which enable to make a sketch of the intimate connection between the philosophy of language in Plato and his metaphysics. Finally, we seek to demonstrate how truth and language would be, deep down, a paradigmatic mode of production and reproduction of the Being of the beings.

**Keywords:** Language. Mimesis. Phenomenology.

### Introdução

A pretensão desta investigação é, partindo de uma leitura fenomenológica inspirada em Heidegger, traçar alguns aspectos gerais tocantes à filosofia da linguagem em Platão, em especial o diálogo *Crátilo*, e sua relação com a metafísica, um dos pilares do pensamento ocidental e base para os desdobramentos da Filosofia ao longo dos

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Bolsista da CAPES.

[dinhoirlim@gmail.com](mailto:dinhoirlim@gmail.com)

séculos, seja direta ou indiretamente, de forma mais ou menos sistemática e orgânica, a fim de proporcionar uma visão de conjunto pela qual seja possível vislumbrar a relação essencial entre alguns de seus pressupostos com a derivação “natural” de seus conceitos. Posto que não contássemos com espaço suficiente e tempo hábil, dispensamo-nos de empreender uma hermenêutica acurada dos textos platônicos – o que se fizera mister e fora bastante enriquecedor – de modo a ratificar mais rigorosamente a compreensão do que aqui propugnamos.

Uma interpretação fenomenológica da obra platônica é perfeitamente possível uma vez que se regresse às fontes das quais seu pensamento bebeu e à originalidade de suas ideias. É evidente que isso esbarra seriamente em limites históricos, culturais, filológicos, políticos, sociais..., mas de alguma forma, ainda que não nos seja franqueado um acesso à historicidade factual de seu contexto, o vigor essencial de seu pensamento ainda é capaz de repercutir até nós, através de novas interpretações, uma compreensão não menos originária que a de seus contemporâneos e não menos fiel a seu espírito.

Como dissemos, uma análise minuciosa do texto platônico está por ora descartada, não nos sendo possível no momento, mesmo porque, na realidade, muitos elementos aqui pensados e relacionados não são objetos centrais nas discussões do *Crátilo*. Contudo, este diálogo acaba por propiciar uma consideração fenomenológica a respeito do pensamento platônico, posto que, terminando em aporia, não apresenta senão pouquíssimos rastros do que a tradição posterior chamará de seu dogmatismo, como por exemplo a doutrina das ideias, a anamnese..., mas sem deixar de ser cioso em relação às questões metafísicas, tal como a relação entre ser e dizer, coisa e palavra... Deste modo, enseja-nos precisamente o que intencionamos: uma análise conjuntural e sintética, mas de modo algum definitiva. Sem necessidade de apelar para o hiperurânio e para lembranças com o fito de resolver tais questões (em cujas discussões não nos debruçamos), o impasse do diálogo obriga-nos a tramitar nos limites fenomenológicos difíceis de serem destrinchados e de serem resolvidos, como a relação entre linguagem, verdade, ser, nome, coisa, representação, mimesis, etc.

Apoiando-nos em estudos de Heidegger a respeito da filosofia antiga, colhidos de diversos textos seus, sustentaremos nossas análises, sem porém pretender propriamente incorrer numa fidelidade estritamente compromissada com o pensamento heideggeriano, cujo projeto alicerça-se justamente na destruição da metafísica em vista de fazer surgir uma compreensão novamente originária. Nosso propósito aqui,

diversamente, nada mais é do que apresentar de forma panorâmica uma possível estrutura fenomenológica que pudesse se encontrar subjacente à metafísica de Platão.

### **O caráter fenomenológico da *alétheia***

Que no decorrer da história da Filosofia a interpretação do conceito de verdade tenha prevalecido a justaposição adequacional entre sujeito e objeto não é um acontecimento fortuito ou tardio para o desdobramento do pensamento ocidental. Ao contrário, que possui suas justificativas na raiz deste mesmo, foi algo a respeito do que deveras se debateu Heidegger com o intento de denunciar o surgimento da Metafísica como o esquecimento do ser. A condição de possibilidade para este olvidamento, o qual lançou por mais de dois mil e quinhentos anos o sentido primário da verdade nas trevas dos primórdios do pensamento filosófico, período a ser classificado (quase que) definitiva e anacronicamente como filosofia pré-socrática, não obstante tenha aberto espaço para o desencobrimento dos entes enquanto entes, sobre cuja inaugural reminiscência epistemológica pôde-se fundamentar ao longo dos tempos as ciências teóricas e práticas, teria sido precisamente a guinada filosófica em relação ao conceito de verdade, quando esta deixou de significar “desvelamento” e passou a indicar “correção”, até atingir na Idade Média, com efeito, a formulação clássica da verdade como “*veritas est adequatio rei et intellectui*”, assinalando a verdade como adequação, algo que, perpassando incostete a Idade Moderna, nada obstante a ressignificação de coisa / realidade e intelecto, bem como sua relação e polaridade, só com Nietzsche em fins do século XIX foi agudamente criticado. Se Nietzsche, porém, procurou denunciar essa caracterização objetivante da verdade como imposição arbitrária da vontade de potência e destruí-la, fazendo-a retroceder até às tramas de sua genealogia de onde pôde ser então originada, Heidegger debruçou-se sobre a filosofia antiga esmiuçando hermeneuticamente os traços e cisões pelos quais se deu o processo dessa reviravolta a fim de clarificar fenomenologicamente como e por que isto se vincula intimamente com o acontecimento histórico do esquecimento do ser, um dos marcos fundacionais da história do Ocidente.

Apelando para uma profunda reflexão filosófica a respeito do étimo da palavra *ἀλήθεια*, cujos limites de pensamento reflexivo não se obrigam em se deter na cientificidade linguística ou filológica, mas extravasam para o campo de uma reflexão trans-histórica e transcendental, Heidegger lança mão de sua origem a partir da raiz do verbo *λανθάνω* (*λαθ-* / *ληθ-*), o qual significa “esconder-se, ocultar-se, olvidar-se...”. O

alfa privativo na formação do vocábulo em questão assinalaria o processo ou movimento contrário a partir do qual o estado de obliteração originário é revertido no assomo da origem, ἀρχή da aparição fenomênica da realidade. A negatividade do alfa nesse contexto não apenas marcaria o traço da compreensão de verdade como o “não-encoberto, o não-oculto, o não-olvidado”, mas também o aspecto conceitual que denotaria o dinamismo pelo qual da verdade se mostra o verdadeiro, como pela ἀλήθεια vem a ser o ἀληθές. Nesse sentido, o “não-encoberto, o não-oculto, o não-olvidado” responde muito mais pelo ἀληθές, ao passo que a própria verdade deve ser entendida como o “desencobrimento, o desocultamento, *desolvidamento*” que traz à luz o verdadeiro.<sup>2</sup> O verdadeiro, então, deve ser visto como o que é retirado das trevas originárias do não-ser<sup>3</sup> para o que é trazido à existência e o que enquanto nela vigora; também reside nele o sentido do que, uma vez tendo caído no declínio de não mais vigorar e do estar presente, é trazido de volta pela memória. A verdade indicaria, portanto, tanto a transposição arquifundante do fazer-se real e do desvelamento do ser quanto a transgressão do evento de queda no ocultamento ou oblívio a que tudo o que é estaria sujeito, transgressão ainda capaz de descortinar o que fora velado no ser.

A significação veritativa do juízo e adequacional da epistemologia, não obstante pareça incrivelmente afastada do sentido originário da verdade, deveria ser compreendida e derivada a partir daí. Com efeito, em linhas breves, posto que não nos seja possível no presente momento senão traçar um parco esboço acerca desse

<sup>2</sup> Heidegger interpreta “(...) *aletheia* (ἀλήθεια) como desencobrimento. Des-encobrimento é o traço fundamental daquilo que já apareceu e que deixou para trás o encobrimento. Esse é o sentido do alfa (α) privativo na gramática elaborada pelo pensamento grego tardio. A relação com *lethe* (λήθη), encobrimento e o próprio encobrimento não perdem de forma alguma o peso pelo fato de se experienciar o descoberto como o que apareceu, como o que entrou em vigência, como vigente.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 229)

Com efeito, tal descobrimento tem o caráter fundamental de uma abertura, em cujo âmbito dá-se aquilo que se encontra como aberto, o ente. Diz ainda Heidegger alhures: “Este aberto foi concebido pelo pensamento ocidental, desde o seu começo, como *tà aléthea*, o desvelado. Se traduzimos a palavra *aletheia* por “desvelamento”, em lugar de “verdade”, esta tradução não é somente mais “literal”, mas ela compreende a indicação de repensar mais originalmente a noção corrente de verdade como conformidade da enunciação, no sentido, ainda incompreendido, do caráter de ser desvelado e do desvelamento do ente.” (1996, p. 161)

As críticas, contudo, levantadas contra Heidegger quanto a sua interpretação do sentido da verdade entre os gregos, como, por exemplo, o faz Friedländer (cf. INWOOD, 2002, p. 6), ainda que possam proceder etimológica e historiograficamente, não atingem a dimensão em que se move o pensamento heideggeriano. A etimologia sustentada por Heidegger encontra-se no lado diametralmente oposto àquilo que as ciências da linguagem procuram comprovar. Como interpretação fenomenológica, a hermenêutica heideggeriana aponta para a dimensão metafísica, onde o empírico não é apenas metodologicamente suspenso, como também se mostra insuficiente. Nessa região do pensar, as origens fáticas devem dar lugar no pensamento à originariedade ontológica, relativa às estruturas fundamentais do ser, o que abre caminho para aproximações filosóficas de possibilidades puras, isto é, de possibilidades não condicionadas à comprovação empírica, mas à fundamentação fenomenológica.

<sup>3</sup> Não-ser como o não sendo enquanto fenômeno.

desdobramento, a emissão de um juízo enquanto verdadeiro ou falso requer como condição uma referência ao que se deu como fato ou ao que se mostrou enquanto realidade. Sem querer tocar aqui nas condições lógicas pertinentes à configuração de leis e regras pelas quais seria possível se emitir uma verdade ou falsidade, mas detendo-nos tão somente na condição ontológica que as precede e que é mesmo pré-lógica, é forçoso que antes mesmo de que algo seja dito verdadeiro ou falso, algo tenha se dado, algo tenha surgido enquanto real. Só também pelo caráter referencial à realidade ser-nos-á possível compreender como que a verdade (desde Platão como ὁρθότης, *correção, retidão*) passou a sinalizar a adequação do intelecto à coisa ou entre sujeito e objeto. O juízo lógico-veritativo pressupõe por necessidade, pois, as condições epistemológicas através das quais a adequação entre subjetividade e objetividade é possível, e em que ambas são justapostas corretivamente, em vista de se propiciar o conhecimento da coisa ou do objeto tais quais eles são ou se apresentam. Contudo, tal não seria sequer possível sem o advento ontológico da própria realidade, cujo dar-se e mostrar-se é assinalado pelo conceito primário de ἀλήθεια. Por essa razão, esse adventício desencobrimento consiste no fundamento que possibilita – do qual se derivam – todos os demais sentidos epistemológicos e judicativos possíveis do conceito de verdade.

Mas, se esse sentido apresenta-se-nos como primário, o que nele já está em jogo enquanto compreensão originária da realidade e do seu modo de dar-se enquanto verdade? O que é o ser / a realidade<sup>4</sup> enquanto o que figura na figuração da verdade? E qual é o modo de configuração da verdade que condiciona a realidade que se figura?

Em vista dessas questões, convém também pensar o que assinala o conceito de fenômeno e sua essencial atinência à dinâmica e compreensão da própria verdade. O significado de φαivόμενον é o que se mostra, o que se manifesta, o se-mostrante adveniente da própria mostraçãõ através da qual ele se mostra. Assinala Heidegger:

Como significaçãõ da expressãõ “fenômeno” deve-se portanto reter firmemente: *o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto. Os φαivόμενα, os “fenômenos” sãõ entãõ o conjunto do que está à luz do dia ou que pode ser posto em claro, aquilo que os gregos às vezes identificaram com τὰ ὄντα (o ente). (...) “fenômeno” como aparecimento “de algo” *nãõ* significa, pois, precisamente: mostrar-se a

<sup>4</sup> Não nos é forçoso ater-nos à distinçãõ propriamente entre ser e ente tal como Heidegger propõe no contexto de seu próprio pensamento. Nada obsta, pois, que nos utilizemos de sua interpretaçãõ a respeito de como os filósofos da aurora da metafísica a entreviram. Ser e realidade, pois, devem ser vistos simplesmente como essência (modo de ser de algo determinado, οὐσία) e quididade (a coisidade da coisa mesma, sua configuraçãõ específica, εἶδος)

si mesmo, mas o anunciar-se de algo que não se mostra pelo que se mostra. (2012c, p. 103)

Fenômeno nunca é, pois, fenômeno de si mesmo – a mostração de um fenômeno supõe uma redução fenomenológica que desfenomenalize o que se mostra no fenômeno, a fim de se traçar a configuração geral pela qual o fenômeno fenomenaliza seus “conteúdos” –, mas de um algo que nele e através dele se mostra: os entes (τὰ ὄντα). Esse aparecimento de algo, contudo, embora se mostre, se anuncie fenomenicamente, nunca se dá como é em si mesmo, mas só a partir do momento em que se fenomenaliza, em outras palavras, torna-se fenômeno, apresenta-se segundo o modo de aparição fenomenal e não na subsistência em si de si mesmo. Assim, o fenômeno é a aparição da coisa que não se mostra se mostrando, do ente que se encontra condicionado à desapareção de como é em si mesmo para aparecer como fenômeno de si mesmo: como o desvelar de si como fenômeno no velamento de si mesmo como οὐσία, o seu modo de ser próprio, sua essência.

Ajuntando aqui o disséramos acerca da ἀλήθεια com o que investigamos com o φαινόμενον, o caráter fenomenológico da verdade consistiria, pois, no: desvelamento do ente que é trazido à luz fenomenalmente com o velamento de sua própria οὐσία. A essência, portanto, é aquilo que por natureza e por modo de figuração do próprio ser real é obliterado no aparecimento: o próprio ocultar-se cuja vigência franqueia a fenomenalização de si como ausência presente. Não será fortuita, destarte, a necessidade de forçar ao desvelamento da verdade a correção epistemológica do olhar fenomênico e natural em contemplação intelectual, a qual, desencobrando o véu das aparências e da doxa, revelasse a configuração essencial ali oculta.

### **Os aspectos apofânticos do *lógos***

Restringir o modo de dar-se da verdade fenomenal aos cercames da faticidade perceptiva, àquilo que os gregos denominaram αἴσθησις, redundaria em rescindir do ser humano a condição pela qual ele mesmo é constituído pela essência de sua humanidade pela qual é de antemão disposto à compreensão originária da realidade e aberto para o ser: o homem é, com efeito, o *vivente que possui o lógos* (ζῶν ἔχον λόγον) enquanto sua diferença específica aos demais viventes e traço ontológico-existencial constitutivo. Apesar de não podermos destrinçar no momento como se requereria a polissemia da palavra λόγος, sem que possamos optar por uma tradução que intentasse traduzi-la no

seu aspecto primário, nem que fosse provisoriamente, seja-nos permitido então ao menos aprofundarmo-nos em sua compreensão originária.

Também o λόγος, na medida em que é um fazer ver e mostrar, é uma modalidade da própria ἀλήθεια, mas como um fenômeno arquetipicamente humano dessa forma de mostraçãõ. Com efeito, a respeito da caracterização ontológica desse fenômeno da linguagem diz Heidegger:

λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δηλοῦν, tonar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι. O λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre e faz ver a quem discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” ἀπὸ... a partir daquilo mesmo de que se discorre.

(...) O “ser-verdadeiro” do λόγος como ἀληθεύειν significa: no λέγειν como ἀποφαίνεσθαι, tirar o ente *de que* se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não-encoberto, *descoberto* (ἀληθές). (2012c, p. 113 ; 115)

Pela discursividade do λόγος se perfaz o acontecimento fenomenalizante da linguagem, que potencializa o homem para o desencobrimento noético discursivo da verdade dos entes para além da αἴσθησις da dação fática aos sentidos. A intelectãõ desbravadora do ser humano, a sua νόησις<sup>5</sup>, sobrelevando-se para além das percepções imediatas, capta os sentidos constituidores dos entes em jogo na percepção e os modos pelos quais estes se configuram e subsistem em sua própria configuração, mesmo a despeito do devir. Em face à fenomenalizaçãõ do fluxo em constante cambiaçãõ e mudançã dos entes, a visãõ perscrutadora da apreensãõ intelectiva apreende a estrutura identitãria nãõ sãõ do seu modo de doaçãõ, o conspecto fenomenal sob o qual aparecem os entes, mas também sua identidade subjacente a partir da qual se abre a possibilidade do reconhecimento (ἀνάμνησις) de suas determinações essenciais (οὐσία) e da reconstituicãõ dialética de sua configuraçãõ diferencial e específica (εἶδος). Por isso e em vista disso o λόγος nunca é “imediatamente” (quicã fora melhor dizer *pura e simplesmente*) fenômeno, ou melhor, fenomenalizaçãõ presente em carne e osso do ente do qual se diz, mas possui um caráter apofântico, de um mostrar-se pelo qual o que é mostrado ou é indicado da parte daquilo que fora dado pela percepçãõ ou é descortinado a partir da intelectãõ compreensiva na qual sua configuraçãõ e sentido sãõ apropriados<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Para Platãõ, a νόησις, traduzida amiúde por *intelectãõ*, é a regiãõ mais alta do conhecimento humano, a máxima ἐπιστήμη. Sãõ o filósofo alcançaria esse nível. Contudo, sem a pretensãõ de nos restringirmos a todas as circunscricões do pensamento platônico, nãõ nos detemos ao uso estrito desse termo em Platãõ.

<sup>6</sup> No *Sofista*, diz Platãõ que “pensamento (διάνοια) e discurso (λόγος) sãõ, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diãlogo (διάλογος) interior e silencioso da alma consigo mesma que chamamos de pensamento.”

Por natureza, o desencobrimento dos entes e do seu sentido e significado, realizado pelo λόγος, é sempre um trazer à luz da verdade, que possui como precedência ontológica (não temporal ou fática, mas transcendental) e necessária o próprio acontecer da verdade enquanto desvelamento dos entes a partir dos quais transluz a realidade, dando-se a conhecer.

A realidade dos entes que é entrevista pelo λόγος é indicada em Platão por diversas palavras, mas sobretudo por οὐσία, εἶδος, ἰδέα, φύσις. A configuração eidética dos entes (εἶδος) ou sua estrutura ideal (ἰδέα), *subjacentes mas participativamente presentes*<sup>7</sup> nos fenômenos, é o que torna apreensível a identidade e a diferença dos entes em seu manifestar-se. Através delas podemos dizer o que elas são, defini-las, circunscrevê-las, apontar quais entes respondem por elas ou a manifestam, quais se relacionam com elas ou não. A sua quiddidade, portanto, aponta para uma forma arquetípica própria de cada coisa e sem a qual nenhuma coisa poderia ser e subsistir sendo a si mesma. Esta é, então, sua φύσις, sua raiz ontológica a partir da qual os fenômenos brotam, surgem, emergem (vale lembrar o significado do verbo φύω, o qual significa justamente *brotar, surgir...*) como partícipes da matriz essencial que os conserva na vinculação constante de sua própria identidade. Enquanto οὐσία, como já disséramos acima acerca de sua ausência presente na vigência do ὄν, trata-se da raiz que, se ocultando na escuridão do solo não fenomenologizável, no imanifestável, nutre e confere vigor à vigência fenomenal dos entes, cujo modo de ser que lhes é próprio, embora na ausência de não lá vigorar como é em si, se faz presente de algum modo

---

(1972, 263e, p. 197-198) A διάνοια, com efeito, não é apenas a faculdade do conhecimento dos objetos matemáticos (como podemos ver na *República* VI, 509ss). Ela, em copertinência ao λόγος, é o pressuposto ontológico sem o que não se mostra possível ao homem a alcançar a νόησις. Mais do que um saber estritamente matemático ou geométrico como pré-requisito para começar a aprender filosofia ou para ingressar na Academia, trata-se da travessia da αἴσθησις para a dimensão inteligível do pensar, que se dá no λόγος, em direção à νόησις, a qual é o ápice de sua autorrealização.

O caráter dialógico da διάνοια e do λόγος, mostra-se como a essência de ambos, a despeito da diferença de um ser interior e o outro exterior. Esse caráter é, pois, a própria travessia que o dizer e o pensar fazem de antemão, posto que inerente a sua essência mesma, do plano sensível para o plano inteligível (não é nossa pretensão aqui encetar discussão alguma em relação à δόξα ou à πίστις, como outras possibilidades do saber discursivo). Sem isso, não poderia se dar de maneira alguma a dialética. Em outra passagem do *Sofista*: “Privarmo-nos disso (do λόγος, no caso, mas também da διάνοια, podemos dizer), com efeito, seria, desde logo – perda suprema – privar-nos da filosofia. (...) Se dele fôssemos privados (...) isso significaria negar-nos toda possibilidade de discorrer sobre o que quer que fosse (...)” (1972, 260a-b, p.193) Desta forma, a dialética, como forma suprema do conhecimento e revelação do ser dos entes, seria terminantemente inviável. E, com isso, a filosofia.

<sup>7</sup> Não é necessário aqui se decidir nessa análise pela doutrina das ideias. O que está se encontra em questão no momento não é nem uma “subjaência” efetiva nem uma participação em um além hiperurânico, mas tão-somente a diferença entre a manifestação do ente enquanto fenômeno e a subsistência real de sua identidade como o irredutível ao seu se mostrar como fenômeno.

como a ausência da qual devem os entes participar, sem a qual não poderiam manifestá-la e com a qual não poderiam manifestar-se.

Podemos, desta maneira, começar a compreender como que o λόγος é não por acaso uma forma de δηλοῦν (*mostrar, demonstrar, manifestar, indicar, representar, explicar*). A referência de Heidegger em *Ser e Tempo* a esse verbo coincide de fato com a tentativa de Sócrates no diálogo platônico *Crátilo* de aproximar o λόγος a δήλωσις:

Sócrates – Logo, se apreendes o que eu digo, é que recebeste de mim uma indicação (δήλωμα).

Crátilo – Sim.

Sócrates – Indicação (δήλωμα) por meio de algo que não se assemelha ao que tenho no espírito quando falo (...). Mas, ainda mesmo que o costume não seja convenção, não é certo dizer que a representação (δήλωμα) se firma na semelhança. É no costume, pois este, como já vimos, consegue representar (δηλοῖ) tanto por meio do semelhante como do dissemelhante. E já que chegamos a um acordo, Crátilo (...) forçoso nos será concluir que convenção e costume contribuem igualmente para exprimir (πρὸς δήλωσιν) o que temos no pensamento. (PLATÃO, 1973, 435a-b, p. 216)<sup>8</sup>

Ainda que o diálogo tenha terminado em aporia, sem se poder se decidir peremptoriamente pelo λόγος como δήλωσις ou se viabilizando ao menos um método firme para assim compreendê-lo, a aproximação entre ambos parece indicar-nos uma coapropriação que nos ensinaria pensar em sua relação essencial<sup>9</sup>. Restituindo essa passagem ao contexto ontológico do qual também faz parte, descurando, porém, da discussão entre Sócrates e Crátilo sobre a naturalidade ou o convencionalismo da confecção e estabelecimento dos nomes, encontramos aqui os fenômenos de *indicar*, de *exprimir* ou de *representar* como pertinentes à dinamicidade do próprio λόγος. Estes significados, com efeito, derivam-se todos da compreensão<sup>10</sup> primária de λόγος como fenomenalização apofântica. Só porque a linguagem é capaz de fazer referência à dação originária da αἴσθησις, é que será capaz de assumir um caráter indicativo e apontá-la; e também, porquanto a retome e a reaproprie para si, figurando-a como não-presente em si mas reapresentada, mostra-se idônea para representá-la, além de ser-lhe possível explicá-la em seus aspectos constitutivos ideacionais, em suas relações, etc. Por causa

<sup>8</sup> O que se encontra entre parênteses é acréscimo nosso, com base no texto estabelecido por John Burnet em Plato. *Platonis Opera. Tomus I*. Oxford: University Press, 1903, disponibilizado na plataforma on-line do projeto Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0171>, acessado em 03 de abril de 2014.

<sup>9</sup> Quanto à potencialidade da linguagem para mostrar o real, diz Sócrates já no começo do diálogo: “Sendo assim, a proposição que se refere às coisas como elas são, é verdadeira, vindo a ser falsa quando indica o que elas não são. (...) Logo, é possível dizer por meio da palavra o que é e o que não é.” (PLATÃO, 1973, 385b, p.147)

<sup>10</sup> O que não é o mesmo que significado. A polissemia de λόγος dificilmente deixa-se apreender em apenas um único significado.

disso, o λόγος caracteriza-se igualmente pela sua propriedade diacrítica de separar e distinguir, além de poder definir e conceituar, compartilhar e instituir significações, sobre cuja significatividade erige-se a comunicação e o ensino<sup>11</sup>. O sentido elementar fenomenológico de δηλοῦν é, então, o de mostrar a partir de, demonstrar; a demonstração (δήλωσις), a ação pela qual o mostrar-se parte de algo a fim de mostrá-lo em atividade mesma, converge seu sentido de imediato para a compreensão ontológica de λόγος como acontecimento apofântico em copertinência à ἀλήθεια.

Com isso o λόγος evoca, traz à voz e ao vozeamento do dizer o próprio acontecimento da verdade. O nomear, o apalavrar, enfim, o conferir ou estabelecer um ὄνομα retira da distância intangível e atrai para a proximidade fenomênica aquilo que se encontrava oculto. Nada obstante a coisa mesma não possa ser diretamente mostrada, atingida ou deslumbrada, porquanto não nos seja possível transpor os limítrofes de sua ausência nos fenômenos, o ato de nomear, em conjunção com conferência doadora de sentido pela discursividade, conduz ao horizonte do vislumbre sua manifestação e a possibilidade de se divisa-lá<sup>12</sup>. Não há linguagem ou nome para além do horizonte ontológico, e, contudo, não há horizonte sem linguagem ou nome a partir dos quais se entreveja o evocado. Do inominável à nomeação fulgura uma relação essencial entre palavra e coisa que talvez não tenha sido senão nomeado (e talvez insuficiente e toscamente) como μίμησις. Diz Platão: “O nome é imitação (μίμησις), tanto quanto a imagem.”<sup>13</sup> (1973, p. 211) O estupor diante da obliteração do inefável em cotejo com o

<sup>11</sup> “Sócrates: O nome, por conseguinte, é um instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia.” (PLATÃO, 1973, 388b-c, p.152)

E, visto que o nome é uma parte de um todo, que é o λόγος, isso se aplica também a este. Em relação ao ensino e ao aprendizado, essa definição do nome como um instrumento afasta a tese que o personagem Crátilo procura sustentar, a saber, de que conhecer o nome de uma coisa e o conhecimento da coisa significam o mesmo. Enquanto instrumento para o conhecimento sobre uma coisa – conhecimento que não parte dos nomes, mas da própria coisa –, o nome distingue-se por natureza daquilo a que se refere. Assim também o λόγος.

<sup>12</sup> “Sócrates (...) na medida em que, partindo da diferença entre *logos* verdadeiro e *logos* falso, Ihe (a Hermógenes) faz admitir que também os componentes do *logos*, as palavras (ὀνόματα), são verdadeiros ou falsos, e que, portanto, *também o nomear, como uma parte do falar, se refere à revelação do ser (οὐσία) que se produz no falar.*” (GADAMER, 1999, p. 595)

Fazemos aqui referência a essa passagem e a grifamos justamente com o intuito de pôr em evidência a capacidade apofântica tanto do λόγος quanto do ὄνομα, em sua articulação e movimento de trazer à luz a verdade e o ser dos entes. Sem que a ambos esteja assegurada essa capacidade, incorreríamos na impossibilidade de se alcançar o plano noético do conhecimento, o qual, no entanto, apenas é propriamente alcançado subsequentemente pela dialética. Quanto à importância da dialética para a revelação do ser, diz Platão na *República* que o dialético é quem “(...) apreende a essência de cada coisa.” (2010, 534b, p. 348) E também: “(...) a dialética se situa para nós lá no alto como se fosse a cúpula das ciências (...)” (2010, 534e, p. 349); entre outras.

Esboçamos alguns pressupostos disso na nota 5, logo acima.

<sup>13</sup> “A palavra é correta quando representa a coisa, isto é, quando é uma representação (μίμησις). Não se trata, naturalmente, de uma representação imitadora, no sentido de uma cópia direta, de modo que se

prosaísmo adventício dos fenômenos pode ter precisamente contribuído para se descurar metafisicamente dessa relação em sua grandeza e profundidade. De fato, a motivação metafísica desde já se orientou para a investigação à procura do que responde pelo fundamento, a οὐσία, a partir do qual o que emerge é percebido como declínio ontológico, degradação de ser, seja essa ocorrência mimética, participativa ou causativa.

### ***Alétheia e lógos como formas de mimesis produtivas***

A linguagem mostra-se impérvia para a epifania. Nela o fundamento da essência e sua própria fundação se escondem. Neste sentido, poderíamos retomar as palavras que encerram o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein: “Sobre o que não se pode falar, deve-se calar.” (1961, p. 129) E, no entanto, a história da metafísica testemunha uma contínua transgressão a esses limites. Mas também isto não possui razões casuais e nem se deve pelo descuido acríptico dos filósofos que julgaram natural a via de ascendência dos fenômenos às essências, da participação ao real em si, sem considerar seus limites. De modo algum. Só se pode considerar tais filósofos como seres sob o fascínio da atitude natural, caso se desconsidere a profundidade e a originalidade de seus questionamentos e investigações, que ingratamente soem em decair ao longo dos tempos na letargia e repetição do dogmatismo. A revolução ptolomaica não foi menos revolucionária que a copernicana: seja girando o sol ao redor da Terra ou o contrário, em ambos a audácia do espírito humano se potencializa para uma compreensão universal e sistêmica das revoluções do universo, do todo e do ser. Assim, não menos perspicaz foi a filosofia antiga para se propor questões e a partir delas compreender a realidade.

Em direção a uma interpretação mais profunda dos antigos, escreve Heidegger o seguinte:

Precisamos afastar nesse caso todos as interpretações e retoques modernos desses conceitos antigos. Só podemos fornecer em contornos gerais a comprovação da origem das principais determinações antigas para a coisidade do ente a partir do comportamento produtivo, a partir da concepção de ser produtiva. (2012b, p. 156)

O que se quer dizer com isso é que a filosofia clássica assumiu perante a compreensão da realidade (a coisidade da coisa e o ser do ente) um comportamento

---

reproduzisse o fenômeno audível e visível, mas é o ser (οὐσία) (...) que tem de ser revelado pela palavra.” (GADAMER, 1999, p. 596) Por aqui se evidencia o quão devemos evitar uma compreensão demasiadamente tosca e apressada da palavra μίμησις como mera *imitação*.

produtivo, de modo a conceber o próprio ser e sua relação com os entes sob o paradigma do modo de produção.<sup>14</sup> Entre os pré-socráticos, chamados por Aristóteles de φυσικοί com muito mais justiça, todavia não era assim: assumindo um comportamento cultivador face à realidade, tomavam-na como a perpétua geração espontânea e natural (φύσις) da qual os entes surgem e fenecem, cujo fundamento eterno e princípio (ἀρχή) jamais se deixa entrever em seu estado originário. Quaisquer que tenham sido as influências histórico-culturais para essa não pouco relevante mudança de modelo comportamental que marcou propriamente o início da metafísica do pensamento clássico, isto no momento não vem ao caso. O importante é ressaltar aqui como que o pensamento grego assumiu essa postura como o marco zero de seu horizonte interpretativo a respeito da realidade.

Também com essa postura se encontra comprometida a noção do fenômeno da linguagem e da nomeação no *Crátilo*.<sup>15</sup> Por sua vez, diz Heidegger: “Os nomes são palavras que apresentam. Os nomes apresentam o que já é, entregando-os à representação. Mediante essa força de apresentação, os nomes testemunham seu poder paradigmático sobre as coisas.” (2003, p. 178) Só o que já se deu ou se dá à luz da verdade do ser pode ser apresentado pelas palavras.<sup>16</sup> Em congruência a isso, diz Gadamer, refletindo sobre a linguagem no *Crátilo*:

<sup>14</sup> E isso é eminentemente marcante no pensamento platônico, basta lembrarmos-nos de diálogos capitais dentre o conjunto da obra de Platão, tais como o *Timeu* (em que a figura do demiurgo constrói o mundo sensível a partir do inteligível) e a *República* (em que a pólis é um constructo filosófico a partir dos paradigmas conceituais alcançados pela dialética), a título de exemplo. Além disso, são tão numerosas as passagens no *corpus platonicus* que recorrem ao exemplo ou à analogia com o artesão ou artífice e a seu ofício (a τέχνη), para os contextos mais variados contextos, que nos abstermos aqui de citá-las ou fazer referência, posto não ser nosso propósito.

<sup>15</sup> Com diferente intenção, novamente citamos: “O nome, por conseguinte, é instrumento para informar, a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia.” (PLATÃO, 1973, 388b-c, p.152) Se à ação de conferir nomes se estabelecerá um vínculo íntimo de analogia com uma produção artesanal, haverá necessidade, pois, de que se postule a quem coube ou caberia esse labor, o ὀνοματοργός, como explicaremos adiante.

<sup>16</sup> Caso pretendêssemos esmiuçar o texto platônico, seríamos obrigados a considerar uma série de questões que tocam a oposição entre naturalismo X convencionalismo dos nomes, verdadeiro X falso. Uma fala de Sócrates no *Crátilo*, de fato, aponta para ambas as questões: “Eu também defendo o princípio de que os nomes devem assemelhar-se quanto possível à coisa representada; porém, como disse há pouco Hermógenes, seja bastante precária a tal força de atração da semelhança e que nos vejamos recorrer a esse expediente banal, a convenção, para a correta imposição dos nomes.” (PLATÃO, 1973, 435d, p. 218) Não nos seria possível, todavia, perquirir por ora tais questões a partir do caminho que traçamos. De qualquer modo, ambas apoiam-se na manifestação prévia do ser como sua condição de possibilidade e na linguagem como modalidade do próprio ser, com o fito de “(...) assegurar ao discurso (λόγος) lugar no número dos gêneros do ser” (PLATÃO, 1972, 260a, p. 193), pressuposto ontológico para essas questões ulteriores.

Obviamente que a “verdade” da palavra não se apoia na correctura, em sua correta adequação à coisa, mas em sua perfeita espiritualidade, isto é, torna-se patente o sentido da palavra no seu som. Nesse sentido, todas as palavras são verdadeiras, isto é, seu ser se abre em seu significado (...). (1999, p. 598)

A manifestação do ser é a própria condição de possibilidade do acontecimento apofântico da linguagem, que retira do ser mesmo sua força e potência (δύναμις) de apresentação, se manifestando como uma das modalidades do próprio ser. O caráter paradigmático deste poder deve-se, em todo caso, à própria compreensão da origem fenomenológica da linguagem: tanto a linguagem é originariamente paradigma da manifestação (em cujo λόγος a verdade do ser se manifesta na diferença ontológica do dizer), quanto possui a origem daquilo que diz, enquanto fenômeno do ser na fenomenalização dos entes, a partir dos paradigmas da realidade que se manifestam nesse dizer, embora em si mesmo permaneçam velados.

Justo por isso a linguagem é μίμησις. E, contudo, visto que linguagem e verdade são copertinentes ao modo do fazer-se real da realidade, também a verdade, enquanto desencobrimento dos entes, é μίμησις<sup>17</sup>. Mas por esse termo não podemos compreender meramente imitação. Outrossim não o podemos compreender como uma criação completamente original que traz à existência coisas absolutamente singulares, únicas e livres de determinações prévias. Com efeito, a μίμησις supõe um ἔργον. Este, por sua vez, como modo de produção próprio dos artesãos imbuídos de uma arte ou técnica (τέχνη) para realizá-lo com perfeição, requer, além da matéria-prima bruta e amorfa a ser moldada (ύλη), um paradigma (παράδειγμα) ou modelo arquetípico (ἀρχιτυπός) a partir do qual seja possível reproduzir sua configuração (εἶδος) ou forma (μορφή) originárias no artefato novo, de modo a subsistir nele seu τέλος essencial e a identidade de sua οὐσία, não como mera repetição formal, mas como reprodução essencial de um paradigma em um objeto singular. A μίμησις é, portanto, o modo de produção dos entes tendo como matriz uma idealidade originária. Também o λόγος é modo de produção mimético dessas mesmas essências, mas não reprodutivo e sim representativo e justamente por isso em grau menor de apresentatividade, na medida em que supõe, como ἀποφαίνεσθαι, ο φαίνεσθαι dos entes na vigência do real.

---

<sup>17</sup> Não pensada aqui como, por exemplo, Platão ou Aristóteles pensaram-na, mas refletindo a respeito dela pela copertinência entre linguagem e verdade como modos de dar-se dos entes. De fato, nem Platão, nem Aristóteles ousariam conceber a verdade dos entes como μίμησις, mas sim como participação, relação de causalidade, etc. Concebê-la assim incorreria em depreciar necessariamente a natureza, origem do θαῦμα da filosofia. Assumimos aqui esse termo para pensar o modo de produção de desvelamento de ser e linguagem, pois que nele transparece tanto o caráter paradigmático a partir do qual se produz como também da própria ação produtora e reprodutiva.

E aqui se insere a necessidade não apenas causal mas ontológica de alguém que exerça esta produção. No *Timeu* o demiurgo não é um artesão típico que possui tão-só a técnica para a produção; ele é imbuído igualmente do olhar divino filosófico capaz de apreender por sua *ἐπιστήμη* a essencialidade das coisas tais como são em si mesmas e reproduzi-las produzindo pela perfeição de sua perícia o variado e múltiplo mundo dos entes em devir.

No contexto do *Crátilo*, contudo, essa figura divina perfeita não poderia ser de forma alguma admitida como responsável por algo tão imperfeito em seus propósitos como é a linguagem. E, entretanto, faz-se mister a figura de um *ὄνοματουργός*, um *artífice de nomes*, que labore como um *νομοθέτης*<sup>18</sup>, *legislador*, para o estabelecimento e produção dos nomes, como alguém que os forja e os produz. Sem se poder sustentar a tese da naturalidade dos nomes, o convencionalismo deixa meramente ao encargo desse legislador a confecção dos nomes. É por isso que a figura do *διαλεκτικός*<sup>19</sup>, o *dialético*, é igualmente requerida, pois só ele seria capaz da visão noética necessária para uma justa correção dos nomes, em vista destes se adequarem às coisas mesmas que tencionam representar.

Essa conjunção de forças entre as mãos do legislador e o intelecto do dialético não se mostra capaz o suficiente para uma refundação da linguagem que minimizasse os impactos das convenções e maximizasse a correspondência ontológica. Este projeto é abortado antes mesmo de seus primeiros passos pelo fato de ser descomunal em relação às forças de produção humanas. Ao contrário da produção da natureza, que conta com o divino para configurá-la perfeitamente, nos faltariam lábios e mãos divinas para refundar os nomes e a linguagem.

### Considerações finais

Nos breves apontamentos que fizemos aqui no decorrer do texto pudemos estabelecer alguns elementos-chave que nos permitiram traçar em linhas gerais o esboço de uma metafísica da linguagem em Platão. É evidente isso aqui não foi suficientemente problematizado e tampouco apresenta intenção de resolver terminantemente suas questões. A análise fenomenológica conduzida até agora logrou minimamente reconhecer os traços e conexões pelos quais a linguagem está intimamente vinculada à

---

<sup>18</sup> “Por conseguinte, Hermógenes, nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes (*ὄνοματουργός*), e esse, ao que tudo indica, é o legislador (*νομοθέτης*), de todos os artistas o mais raro.” (PLATÃO, 1973, 388e - 389a, p. 153).

<sup>19</sup> PLATÃO, 1973, 390c-d, p. 155.

questão do ser e como que sua compreensão só pode se dar sobre a sua fundamentação na ontologia.

Se os deuses dispuseram para nós a  $\delta\acute{o}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  da linguagem, não nos ensinaram a falá-la ou manejá-la. Os nomes que dispomos para traduzir a verdade dos entes e do ser se apresentam como instrumentos limitados e não raras vezes ineficazes. Mas são os únicos de que dispomos. Sem eles não há comunicabilidade, não há compartilhamento de sentidos, ensino ou conhecimento. Os deuses teriam escondido de nós em seu silêncio seu idioma etéreo e diáfano capaz de transluzir sem quaisquer vestígios de opacidade e sem mediações a perfeição das coisas tais como são em si mesmas.

Restam-nos os nomes. Resta-nos, destarte, multiplicá-los, expandi-los em sua pragmática, reinventá-los e reoriginá-los. Sem eles não somos os viventes que somos e por isso é também deles a missão existencial de povoar a terra e descortiná-la. Os viventes que possuem a linguagem e, contudo, é a linguagem muito mais que uma propriedade constitutiva de nosso ser, mas a região em que habitamos e que não nos é possível jamais ultrapassar, ainda que enveredemos pelas trilhas mais inóspitas da reflexão e do pensamento onde seja árduo identificar fenômeno, coisa e palavra.

Onde a grandeza do homem, aí sua miséria. Mas nessa miséria estende-se a largura e a profundidade do horizonte no qual se manifesta para nós o acontecimento da verdade. A grandeza da linguagem, longe de apenas consistir na nossa diferença específica em relação ao gênero dos animais, garante-nos que ao menos que coparticipemos, nos limítrofes em que estamos enredados fenomenicamente, do divino que numenicamente nos é ocultado.

## BIBLIOGRAFIA

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. Aletheia. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2012a. p.227-249.

\_\_\_\_\_. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012b.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo / Sein und Zeit*. Petrópolis: Vozes, 2012c.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

PLATÃO. *Crátilo*. In: Diálogos IX: Teeteto e Crátilo. Belém: Ed. UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. *República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_. Sofista. In: \_\_\_\_\_. *Pensadores: Diálogos – O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 137-203.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logicus-philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

**O SENTIDO DO DESTRANSCEMENTALISMO EM JURGEN HABERMAS***Ilca Santos de Menezes<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Para Jurgen Habermas, o paradigma da filosofia da consciência, em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como às entidades no mundo, está esgotado. Habermas sugere que esse paradigma seja substituído pelo paradigma do entendimento recíproco, no qual os integrantes da interação adotam atitude performativa, coordenando seus planos de ação ao se entenderem sobre algo. Alguns filósofos tentam expressar a ordem perdida das coisas, que o sujeito cognoscente tenta controlar em vão. Mas Hegel, segundo Habermas, é quem inicia o pensamento de destranscendentalização do sujeito cognoscente. Para Hegel, o sujeito está sempre em situações de encontro e troca, e só no relacionamento com o outro toma consciência de si mesmo. Para Habermas, quando a comunicação faz a mediação do saber, a racionalidade não está mais restrita ao sujeito cognoscente, ela é mediada pela capacidade dos participantes da interação agirem segundo pretensões de validade sustentadas no reconhecimento recíproco. Quando os participantes da interação ouvem uns aos outros, terminam por descentrar suas perspectivas iniciais. Há pressupostos morais e éticos na comunicação intersubjetiva, portanto existe conteúdo normativo para o comportamento e o entendimento entre os sujeitos. Mas a auto-regulação dos sujeitos precisa ser complementada pelas leis, em sociedades complexas.

**PALAVRAS CHAVE:** Sujeito cognoscente. Destranscendentalização. Comunicação. Entendimento.

**Detranscendentalism in the sense of Jurgen Habermas**

**Abstract:** For “According to” Jurgen Habermas, the paradigm of the philosophy of consciousness, (in which the cognoscente subject addresses to himself as to the entities in the world), is depleted. Habermas suggests that this paradigm is replaced by the a paradigm of mutual understanding, in which members of the interaction adopt performative attitude, coordinating their action plans to agree on something. Some philosophers try to express the lost order of things, that the knowing subject in vain, attempts to control.

But Hegel, according to Habermas, is who starts the thought of detranscendentalization of the cognoscente subject. For Hegel, the subject is always in situations of encounter and exchange, and only in the relationship with the other, becomes aware of itself. For Habermas, states, when communication mediates knowledge, rationality is no longer restricted to the cognoscente subject; it is mediated by the ability of the participants of the interaction to act according accordingly to validity claims sustained in mutual recognition.

When the participants of the interaction hear each other, they end up decentralizing their initial prospects. There are moral and ethical assumptions in intersubjective communication, so hence, there are normative content for the behavior and understanding between subjects. But self-regulation of the subjects, needs to be complemented by the laws in complex societies.

**Keywords:** Cognoscente subject. Destranscendentalization. Communication. Understanding.

Neste texto apresento uma noção do sentido do destranscendentalismo desenvolvido por Jurgen Habermas. Segundo ele, a destranscendentalização dos sujeitos

---

<sup>1</sup> Doutoranda UFBA. Prof. Unicenid e Unifacs.

cognoscentes<sup>2</sup> é discutida por alguns filósofos, e existe crítica quanto ao viés controlador da razão centrada no sujeito. Habermas sugere que o paradigma do conhecimento de objetos, ou filosofia da consciência<sup>3</sup>, seja substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir, que, socializados por meio da comunicação, reconhecem-se reciprocamente. Essa seria uma forma determinada de crítica ao logocentrismo ocidental.

Segundo Habermas, G. W. Friedrich Hegel e Karl Marx tentam explicitar a intuição ética do sujeito cognoscente segundo o modelo da formação não forçada da vontade em uma comunidade de comunicação sujeita a pressões de cooperação, mas não efetuam a mudança de paradigma. Martin Heidegger e Jacques Derrida atribuem à interpretação do mundo, não a um ser aí, que projeta a si mesmo, mas aos mundos da vida estruturados comunicativamente, que se reproduzem através da ação orientada ao entendimento. Mesmo tentando ignorar a metafísica da subjetividade, eles permanecem presos à intenção da filosofia primeira, de acordo com Habermas. Esses e outros autores, cada um a seu modo, tentam expressar a ordem perdida das coisas, que o sujeito, isolado metafisicamente, quer tentar controlar em vão. Eles diagnosticam a perda do abrigo metafísico. Mas, para Habermas, não é só isso. As oscilações que ocorrem, por exemplo, entre considerações transcendentais e empíricas, entre auto-reflexão e o imemorial inalcançável por meio da reflexão, são sintomas de esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. A solução mais sólida para a dissolução desses sintomas é a passagem ao paradigma do entendimento recíproco. No modelo da ação orientada ao entendimento, deixa de ser privilegiada a atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como às entidades no mundo, isto é, como objeto. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco, o fundamental é a atitude performativa dos participantes da interação, que coordenam seus planos de ação ao se entenderem sobre algo (HABERMAS, 2002a, p. 411-414).

Para Habermas, a consideração kantiana de que, entre a posição extramundana do eu transcendental e a intramundana do eu empírico, nenhuma mediação é possível, é

---

<sup>2</sup> Cognoscente pode ser entendido como consciente de si mesmo, ou auto-consciente (CAYGILL, 2000, p. 70).

<sup>3</sup> Ramo de estudo filosófico que se articula em torno da afirmação da autonomia do sujeito, o qual estrutura cognitivamente a realidade e deve plasma-la praticamente segundo critérios universalistas. Para John Locke consciência é “a percepção do que se passa na própria mente de um homem”. O seu principal interesse consiste em, a partir da realidade da consciência, defender a noção de identidade pessoal, fazendo da consciência a base de um sujeito. Immanuel Kant define consciência como “a representação que uma outra representação é em mim”, a qual forma a “condição universal de todo conhecimento em geral” (CAYGILL, 2000, p. 69).

dispensada assim que a intersubjetividade produzida linguisticamente passa a ter a precedência. Nesse caso, o ego (o eu) encontra-se em uma relação interpessoal que lhe permite, da perspectiva do álter (o outro), referir-se a si mesmo como participante de uma interação. A reflexão efetuada desde a perspectiva do participante escapa ao tipo de objetivação operada desde a perspectiva do observador. Sob o olhar a terceira pessoa, quer seja dirigido para o exterior, quer para o interior, tudo se congela em objeto. Mas a primeira pessoa, dobrada sobre si mesma em atitude performativa a partir do ângulo de visão da segunda, pode reconstituir seus atos realizados irrefletidamente. Uma reconstrução reconstituente do saber desde sempre aplicado ocupa o lugar do saber objetivado reflexivamente, isto é, ocupa o lugar da consciência de si (HABERMAS, 2002a, p. 415).

O que antes competia à filosofia transcendental – a análise intuitiva da consciência de si – adapta-se agora ao círculo das “ciências reconstrutivas”, que, na perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem sucedidas e das distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico (HABERMAS, 2002a, p. 415-416).

De acordo com Habermas, críticos de Immanuel Kant, como J. G. Fichte e F. Schiller dizem que a filosofia de Kant empreende uma delimitação de fronteiras. Mas esse processo não é dinâmico a ponto da razão se retirar, abandonando o outro. Hegel também critica as operações de demarcação da filosofia da reflexão, as oposições entre fé e saber, entre infinito e finito, entendimento e sensibilidade, dever e inclinação, entre outras. Para Hegel, a necessidade da filosofia deve-se ao desaparecimento da capacidade de unificação entre os homens. Hegel interpreta as delimitações de fronteiras, próprias à razão centrada no sujeito, como cisões, e não como exclusões, e exige da filosofia o acesso a uma totalidade que compreende em si a razão subjetiva e seu outro (HABERMAS, 2002a, p. 422-423). Como Hegel não concorda com a representação mentalista de uma subjetividade auto-suficiente, que se delimita em relação ao que lhe é exterior, ele põe de lado as oposições e liberta as operações de um sujeito cognoscente do isolamento do Eu narcisicamente introvertido. Para Hegel, o

sujeito está sempre situado em contextos e em permanente encontro e troca. O sujeito não pode estar junto a si mesmo sem estar junto ao outro, pois só no relacionamento com o outro ele forma a consciência de si mesmo (HABERMAS, 2004, p. 191). Segundo Habermas, Hegel inicia o pensamento de destranscendentalização do sujeito cognoscente. Ele reconduz o sujeito transcendental de Kant ao espaço social e tempo histórico (HABERMAS, 2004, p. 183).

Karl Marx pensa diferente de Hegel em relação à inclusão do outro, no conhecimento de si mesmo. Para Marx, o sujeito no processo produtivo se desenvolve em sua subjetividade. Habermas analisa em Marx o materialismo histórico. Nessa teoria, Marx afirma que os produtos produzidos pelos homens são distribuídos e consumidos. Assim como o trabalho, a distribuição dos produtos é socialmente organizada. Nas regras de distribuição existe conexão sistemática com expectativas e interesses recíprocos. Então Habermas observa que a repartição dos produtos do trabalho exige regras de interação, que, no nível da compreensão linguística intersubjetiva, podem ser destacadas de situações particulares e serem reconhecidas como normas do agir comunicativo. Habermas diz que o conceito de trabalho social marxista, enquanto forma de reprodução da vida humana, tem conotações específicas, ele se relaciona criticamente com importantes afirmações de fundo da filosofia do sujeito ou da reflexão. Na teoria de Marx, o modo como os indivíduos externam sua vida coincide com a sua produção (tanto o que produzem como o modo como produzem). Isso pode ser entendido como uma crítica ao fenomenalismo das orientações, empiristas ou racionalistas, que entendem o sujeito cognoscente como consciência passiva. Há também conotações materialistas no princípio de que o que o indivíduo é coincide com sua produção, indo de encontro ao idealismo teórico e ao idealismo prático que afirmam o primado do espírito em relação à natureza e o primado da ideia em relação ao interesse (HABERMAS, 1983, p. 113-114). Para Marx, o modo de produção da vida material condiciona em geral o processo social, político e espiritual da vida. A consciência dos homens não é o que determina o seu ser, mas é o seu ser social que determina sua consciência (HABERMAS, 1983, p. 123).

Na sua obra, *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas diz que a filosofia da práxis, marxista, está sujeita a uma razão compreensiva, superior, com pretensão de totalidade. Em nome dessa razão, Horkheimer e Adorno criticam a razão da filosofia kantiana como repressiva, instrumental e obtusa. Para Habermas, não há nenhuma razão compreensiva. Como dizem os irmãos Bohme, segundo Habermas, dever-se-ia aprender

com Sigmund Freud, ou também com Friedrich Nietzsche, que a razão não é sem seu outro e que, do ponto de vista funcional, torna-se necessária mediante esse outro (HABERMAS, 2002a, p. 424-425).

Segundo Habermas, a razão centrada no sujeito possui critérios de verdade e êxito que regulam as relações do sujeito que conhece e age com finalidades, e se relaciona com o mundo de objetos e estados de coisas. Em contrapartida, quando o saber é concebido como algo mediado pela comunicação, a racionalidade não está mais restrita ao sujeito cognoscente, ela é mediada pela capacidade dos participantes da interação agirem segundo pretensões de validade assentadas no reconhecimento intersubjetivo. Quando os indivíduos entram no processo argumentativo, utilizam os meios de uma lógica pragmática da argumentação, que inclui as dimensões prático-moral e estético-expressiva. A racionalidade comunicativa, portanto, é mais rica do que a racionalidade que diz respeito a fins, na dimensão cognitivo instrumental. Habermas explicita o potencial da razão que tem como base o discurso. Pode-se chegar a um acordo racionalmente motivado, através do discurso, que tem a capacidade de unificar sem coerção e instituir um consenso, assim que os participantes da interação superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais com esse objetivo (HABERMAS, 2002a, p. 437-438). Embora os participantes ao entrarem numa argumentação suponham o cumprimento das condições de uma situação ideal de fala, o discurso não está livre de motivos ocultos (HABERMAS, 2002a, p. 449). Habermas diz que de fato a razão na ação comunicativa sofre com limitações de situações externas, mas o mundo da vida<sup>4</sup>, pano de fundo da ação comunicativa, tem caráter de saber intuitivo, inabalavelmente certo e holista. São suposições de fundo, solidariedade e habilidades socializadas, que constituem o contrapeso ao risco de dissensão dos processos de entendimento (HABERMAS, 2002a, p. 452).

Além da crítica à razão centrada no sujeito, o caminho da transformação da razão pura da filosofia transcendental está relacionado à crítica da ideia cosmológica da

---

<sup>4</sup> Jürgen Habermas trabalha com o conceito de mundo da vida como definido por Husserl. Para esse autor, o mundo circundante comporta gradações em todas as propriedades das coisas percebidas, sempre referidas a um ponto de vista subjetivo; em suma, ele nunca é percebido objetivamente. O mundo da vida tem função de dar origem à objetividade. É o único experimentado por nós, e não o mundo objetivo que está aquém do vivido intuitivamente. O mundo da vida não é antilógico ou anticientífico; é antes, a pátria de toda atividade racional. Os fenômenos reúnem-se espontaneamente em sistemas de relações, sempre reenviando para os aspectos não dados na intuição atual, constituindo uma rede expressiva. No mundo da vida, a vida ética se desenrola. Diferentes perspectivas de valores visam o mundo de múltiplas maneiras, cada uma com a pretensão de verdade, que, para confirmar sua universalidade, exige o seu reconhecimento pelas demais, configurando assim uma estrutura intersubjetiva sempre em busca de consenso (FERRAZ, 2004, p. 355-372).

unidade do mundo, que Kant concebe ao lado de ideias teóricas como do sujeito cognoscente, e de Deus como origem unificadora dos objetos de pensamento. A ideia cosmológica tem papel de princípio metodológico da integridade e se refere ao objetivo de uma unidade sistemática do conhecimento do entendimento. O pensamento metafísico rui diante de uma ordem do mundo hipostasiada. A destranscendentalização conduz os sujeitos aos contextos do mundo da vida e à cognição com o falar e o agir. O sujeito transcendental perde sua posição do outro lado do tempo e espaço e se transforma em sujeitos capazes de linguagem e ação (HABERMAS, 2002b, p. 37-39).

Segundo Habermas, no horizonte do mundo da vida, os sujeitos capazes de ação relacionam-se com algo no mundo objetivo quando querem se entender sobre algo na comunicação ou nas relações práticas. Para isso cada um deve, em concordância com todos, partir de um pressuposto pragmático. O mundo é suposto como totalidade de objetos identificáveis que podem ser julgados ou tratados. A objetividade do mundo significa que ele é idêntico para todos, e é a prática linguística que nos obriga à suposição pragmática de um mundo objetivo comum. Habermas chama a atenção para a questão de que o mundo suposto como totalidade de objetos não deve ser confundido com a realidade que é constituída por tudo o que pode ser representado por expressões verdadeiras (HABERMAS, 2002b, p.39-42). A suposição de um mundo comum de objetos existentes independentemente, dos quais podemos fazer afirmações, é completada pela ideia de verdade, como qualidade dessas afirmações. Quando não há base própria para as afirmações, as exigências de verdade deixam-se provar discursivamente. A ideia de um processo de argumentação o mais inclusivo possível, mantém um papel importante para o esclarecimento, senão da verdade, pelo menos da aceitabilidade racional (HABERMAS, 2002b, p. 57-59).

Os participantes das interações usam argumentos e ouvem os outros, terminam por descentrar suas perspectivas iniciais. Dessa forma a ideia kantiana de totalidade do mundo é transferida do mundo objetivo para o mundo social. Ao interagirem comunicativamente as pessoas são orientadas por valores e normas, de modo que sabem o que esperar umas das outras. Num grupo social há expectativas normativas, práticas, costumes, instituições e regulamentos. As interações são reguladas normativamente, porque os indivíduos se defrontam com normas que reconhecem como obrigatórias. Dessa forma o mundo social é compreendido como uma totalidade de relações interpessoais legitimamente reguladas (HABERMAS, 200b, p. 60-62).

Na filosofia da consciência, o sujeito é interpretado como tendo conhecimento e domínio sobre os objetos. A mostrar que o paradigma da razão centrada no sujeito está esgotado, Habermas procura resgatar e valorizar a razão comunicativa, presente na relação entre os sujeitos, nos contextos do mundo da vida. Na teoria de Habermas, o sujeito cognoscente faz parte do processo histórico, se relaciona com os outros e junto aos outros busca conhecimento sobre os objetos. A comunicação intersubjetiva possui conteúdo normativo para o comportamento e o entendimento entre os sujeitos, devido aos pressupostos morais e éticos. Na vida em comunidade, para um convívio organizado, com justiça e sem violência, cada um deve justificar suas ações e não prejudicar os outros. Mas, numa sociedade complexa, para haver ordem social, a auto-regulação dos sujeitos precisa ser complementada pelas leis.

## **BIBLIOGRAFIA**

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERRAZ, Marcus. **Lições do mundo da vida: o último Husserl e a crítica ao objetivismo**. Scientiae Studia. São Paulo, vol. 2, n. 3, p. 355-372, jul./set. 2004.

HABERMAS, Jurgen. **Agir comunicativo e razão destranscendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 2002b.

\_\_\_\_\_ **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

\_\_\_\_\_ **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_ **Verdade e justificação**. São Paulo: Loyola, 2004.

**O PAPEL DA ELOQUÊNCIA NA CIÊNCIA DO HOMEM HUMEANA***Carlos Roberto Alves Lima<sup>1</sup>*

**RESUMO:** O ensaio *Da eloquência* delinea uma mudança significativa da reflexão humeana, na medida em que podemos observar Hume acentuar uma valorização e construção da linguagem, tomando como base a eloquência e oratória dos antigos contrapondo aos modernos. Ao final, o filósofo mostra-nos outra faceta da ciência do homem e seu cuidado com o discurso filosófico.

**PALAVRAS-CHAVE:** Eloquência. Antigos e Modernos. Discurso.

**Abstract:** The essay *Of eloquence* outlines a significant change in the Humean reflection, insofar as we can see Hume accentuate an appreciation of language and construction, based on the eloquence and oratory of the ancients in contrast to modern. By the end, the philosopher shows us another facet of the science of man and his care about the philosophical discourse.

**Keywords:** Eloquence. Ancient and Modern. Discourse.

Uma mudança na escrita permitiu a Hume mudar seu modo de como refletir sobre a natureza humana. O resultado gerou um estilo mais apropriado e mais eloquente a suas investigações estéticas. O ensaio *Da Eloquência* bem atesta nossa observação através de seu enredo rico em figuras e reflexões tais que mostram a força desempenhada pela escrita eloquente na filosofia de Hume. Neste ensaio o filósofo busca compreender, na relação entre antigos e modernos, o que os distingue e separa, a saber, o discurso. Segundo Hume, era reconhecido por todos que a eloquência moderna era diferente da antiga; os modernos levavam em consideração o estilo ideológico a partir do discurso político e da literatura. É sobre este cenário que o filósofo vai refletir.

Um bom exemplo que mostra a diferença entre o discurso dos antigos e dos modernos é observado na própria Inglaterra. No *Da Eloquência*, o filósofo faz a seguinte pergunta: “temos na Inglaterra nomes dos quais podemos nos orgulhar pela sua oração ou maestria no uso de suas figuras eloquentes?” (HUME, 2004, p.207-209) A resposta humeana é irônica, pois, segundo ele, a maestria de alguns autores deve-se somente ao discurso político. O político não teria uma preocupação em preservar ou resguardar o conteúdo de seu discurso, preferindo seguir a experiência e a sabedoria do que preservar o mérito pela força da sua oratória e de como esta poderia incendiar paixões. Para tal feito seriam necessários engenho e perspicácia de espírito, e aqueles que preferiam seguir o caminho contrário, segundo Hume, não tinham nenhuma

---

<sup>1</sup> Faculdade São Salvador - FSS.

vantagem sobre os demais, visto que qualquer um com dedicação e talento comum poderia elaborar discurso semelhante (HUME, 2004, p. 207-209).

Os antigos, para Hume, eram um exemplo a ser almejado quando se tratava do sublime e da eloquência. Como afirma na seguinte passagem:

Mesmo quem não estiver familiarizado com os nobres vestígios dos antigos oradores pode julgar, a partir de alguns poucos exemplos, que o estilo de sua eloquência era infinitamente mais sublime que aquele a que aspiram os oradores modernos (HUME, 2004, p. 210).

Podemos perceber que na citação acima há uma admiração confessa da eloquência antiga por parte de Hume. E o filósofo apreende a eloquência dos mais proeminentes mestres cuja força discursiva é incomensurável – Longino, Cícero, Quintiliano, Demóstenes. Estes são exemplos de refinamento na escrita que despertavam as paixões mais pungentes da natureza humana, segundo Hume. Eles conseguiram chegar à exatidão em suas alegorias e discursos por meio de uma arte apurada e de um sentimento inigualável, cujo resultado gerou uma arte sublime. O clamor de suas ousadias e excessos inflamava a todos os espectadores a segui-los. De acordo com o filósofo, esse artifício era prazeroso de ser acompanhado, mesmo sendo notórios seus excessos. O que, no entanto, não nos impediria de prestar atenção ao estilo e à composição das alegorias e expressões (HUME, 2004, p. 211-212).

Hume tinha consciência do vigor artificial dos oradores antigos tinham na construção de suas reflexões, poesias e demais argumentações. Esse reconhecimento, segundo Adam Potkay, levou o filósofo, astuciosamente, a mostrar os artifícios que estavam sob as figuras ocultas destes oradores (POTKAY, 1994, p. 8-9). O ponto central que pesava contra a eloquência moderna na visão de Potkay era seu recurso excessivo à razão e à argumentação. Em decorrência disso, o solo eloquente moderno teria se desenvolvido sob a aridez de uma linguagem fria. Para Hume, faltava aos modernos a sensibilidade e a destreza dos antigos, os quais não viam problema algum em suas construções exageradas, uma vez que elas representavam uma forma de expurgar os males da alma. Aliás, somente um grande gênio poderia, com a força de sua linguagem, empreender uma construção tão sublime quanto eloquente, e este, o filósofo nos relata, será o mesmo em todas as eras. Neste sentido, torna-se uma tarefa difícil, segundo Hume, delinear o início e o declínio da genialidade da eloquência (HUME, 2004, p. 212).

Também no *Tratado* podemos averiguar a força desempenhada pela eloquência na filosofia de Hume quando este afirma que “é difícil recusar nosso

assentimento àquilo que é retratado com todas as cores da eloquência. [...] somos arrebatados pela viva imaginação daqueles que lemos e ouvimos” (HUME, 2000, p. 153). É no campo da linguagem que julgamos aparecer de maneira singular decisões e descobertas últimas sobre a compreensão da natureza humana, mediante a averiguação das imperfeições dos sistemas filosóficos. Suas controvérsias e resultados tornam-se fatos reconhecidos pelo filósofo. Quanto à imperfeição de alguns sistemas filosóficos, Hume afirma:

Em meio a todo esse alvoroço, não é a razão que conquista os louros, mas a eloquência; e ninguém precisa ter receio de não encontrar seguidores para suas hipóteses, por mais extravagantes que elas sejam, se for hábil o bastante para pintá-las em cores atraentes (HUME, 2000, p. 20).

Contudo, cabe ressaltar que não encontraremos no *Tratado* uma análise aprofundada sobre a eloquência. O estudo sistemático do tema será realizado posteriormente nos ensaios *Da Escrita de Ensaio e Da Eloquência*. Porém, se detivermos o olhar sobre o *Tratado*, podemos encontrar exemplos fascinantes que demonstram o estilo refinado de Hume. Donald Livingston observa que a eloquência é uma arte que desempenha uma função importante enquanto ferramenta capaz de acionar nossas paixões de forma mais rápida à imaginação, e as conecta aos seus espectadores através da simpatia (LIVINGSTON, 1998, P. 35-52). Assim sendo, a manobra humeana de “revisitar” seu estilo usando de uma linguagem fortemente eloquente foi, de acordo com Giancarlo Carabelli, algo muito próprio do século XVIII para refletir aspectos da natureza humana (CARABELLI, 1995, p. 34). Essa manobra é endossada no *Tratado*, passando pelos *Ensaio*, até as demais obras. Para mostrar bem esta afirmação, nada melhor que o exemplo humeano da vitória da filosofia frente a toda confusão gerada pelos excessos da razão. Como assevera Hume: “a vitória não é alcançada pelos combatentes que manejam o chuçó e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e demais músicos do exército” (HUME, 2000, p. 20). Porém, alguém poderia objetar que o filósofo privilegia demais a eloquência não vendo suas falhas. Mas tal objeção pode ser facilmente contestada uma vez que Hume tinha consciência dos abusos que o discurso eloquente gerava quando em demasia. Além do mais, esta observação nos é fornecida tanto no *Da Eloquência* como no *Tratado*.

No *Da Eloquência*, o filósofo considera três fatores que fizeram com que o discurso eloquente antigo caísse em desuso pelos modernos. O primeiro diz respeito à complexidade, multiplicidade e preferências às quais os modernos estavam sujeitos. Por

exemplo, o discurso jurídico, segundo Hume, é rico em retórica e excesso nos argumentos, de modo que estes são conduzidos a um grau de emprego que apenas os mais habilidosos serão mestres em seu labor (HUME, 2004, p. 213-214). O segundo fator vê o declínio da eloquência relacionado aos truques e alegorias empregados para convencer espectadores e juízes quanto aos argumentos inseridos no discurso de forma abusiva. Tal fato foi visto com desprezo pelos modernos. E por fim, Hume nos aponta as desordens dos governos antigos (HUME, 2004, p. 217).

Em parte, segundo Hume, foi salutar abandonar o discurso antigo e agir com bom senso. Porém, tal atitude não localiza os modernos em nível superior aos antigos, mostra antes a necessidade de aperfeiçoamento do seu próprio discurso e que “isso os leve a abrir mão completamente de ver tal tentativa coroada com êxito. Isso deveria fazer com que redobrassem sua arte e não que a abandonassem completamente” (HUME, 2004, p. 215). Por fim, na seção *Dos Milagres* (HUME, 2003, p. 164), Hume atesta que a eloquência subjuga o entendimento de seus espectadores de tal sorte que estes não se dão conta da manipulação a qual foram sujeitos deixando de lado o uso da razão e da reflexão.

Ao examinarmos o *Tratado* observamos que Hume vê na conexão do discurso eloquente com o teológico uma fonte de erro que nos conduz a uma cadeia de exageros. Tais argumentações, quando fundamentadas na religião e na eloquência, tornam-se obscuras e difíceis de aceitar. Assim nos relata Hume:

Com razão, muitos teólogos eminentes não hesitaram em afirmar que, embora o vulgo não possua princípios formais de negação da fé, ele de fato é infiel em seu coração, não possuindo nada semelhante ao que podemos denominar de crença na duração eterna de sua alma. [...], que os teólogos mostraram com tanta eloquência, e observemos que, mesmo se tais discursos contêm um pouco de exagero, como em todas as questões de retórica, neste caso há que se admitir que as mais fortes figuras retóricas são infinitamente inferiores. (HUME, 2000, p. 144).

A passagem não deixa dúvida: até mesmo o discurso teológico está imerso em a exageros, e suas construções são feitas para causar espanto e medo aos indivíduos. Verificamos ainda, segundo Hume, que nem mesmo os poetas escapam ao juízo crítico nas construções e figuras eloquentes para despertar os sentimentos de paixão e simpatia quanto ao belo e feio. Tais expressões, por mais refinadas que sejam, são todas ficções - as mais engenhosas das quais temos conhecimento. Tais poetas, quando se perdem em meio a suas construções, não passam a proporcionar mais o prazer que antes despertavam, e se querem despertar nossa vontade ou paixão, devem ainda ter como

objetivo um tom de realidade em suas ficções, tornando-as agradáveis à imaginação (HUME, 2000, p. 151). Mas, essas ficções são importantes de forma considerável, quer para os poetas, quer para seus espectadores.

Essa “mistura” entre realidade e ficção é importante para sua trama, pois, ao influenciar na apreensão da ideia pela imaginação, mesmo que sejam reconhecidamente produtos da mais pura ficção, o resultado é o de conectar e despertar as paixões de uma ideia a outra (HUME, 2000, p. 152). Apesar de sua ficcionalidade, tal “mistura” acaba exercendo, segundo Hume, uma importante função para nosso juízo e fantasia, ou ainda, em nosso juízo de paixão, na medida em que a crença nela nos liga à imaginação com suas cores mais vivas.

A imaginação é uma faculdade muito importante que permite fundamentar e unir a ciência do homem. A diferença entre a imaginação e a memória ocorre por uma questão de grau de força e vividez (HUME, 2000, p. 20). Aliás, Hume no *Tratado* deixa claro que ambas as faculdades retiram suas ideias simples, e jamais indo além, das percepções que as originou. E, tampouco, podemos distingui-las das ideias complexas, pois não temos motivos suficientes para tal operação. Para Hume é a crença quem delimita a distinção entre a imaginação e a memória. A imaginação é livre e ilimitada tendo o poder de associar tudo a seu bel-prazer, pois nos transpõe para além dos limites de nosso corpo, indo a outras regiões do universo (HUME, 2000/2003, p. 34/113-114, p. 35). Contudo, adverte o filósofo que a imaginação se encontra aprisionada dentro dos limites da experiência que os sentidos lhes fornecem. Ou seja, esta implicação diz respeito à impossibilidade de ultrapassarmos aquilo que pode gerar contradição ao nosso pensamento (HUME, 2003, p. 35). Deste modo, a imaginação torna-se ponto crucial para entendermos a estética: seja na relação com a escrita e o refinamento; seja nas paixões, na delicadeza de gosto, na tragédia e o mesmo na reflexão sobre o gosto. Neste sentido, podemos observar que a imaginação se faz presente e importante na medida em que ela une e separa as ideias. Incitá-la dá força e autoridade perante as crenças, pois, “é difícil recusar nosso assentimento àquilo que é retratado com todas as cores da eloquência. [...]. Somos arrebatados pela viva imaginação daquilo que lemos ou ouvimos” (HUME, 2000, p. 152). Para Hume, é claro que não é trivial que a imaginação seja assim tão facilmente incitada quanto aos seus afetos e com isto passe da causa ao efeito. É preciso, pois, grande Gênio para seguir com tal empreitada e este “é dito altivo e sublime” (HUME, 2000, p. 470).

A dificuldade dos modernos em aceitar o discurso dos antigos, segundo Hume, diz respeito à falta de critério que, entre eles, se tornou constante. Além do mais, ter um sentimento de emulação para com as alegorias dos antigos, antes de serem vistas com desdém, ao contrário, são antes tentativas de genialidade que tem como intuito incitar os jovens a ouvir, pensar e refletir as expressões das ficções eloquentes (HUME, 2004, p. 218). Não obstante, Hume observa que a ignorância e a falta de gosto são as causas para uma vida sem reflexão e de futilidades, de tal sorte que,

Quando num povo prevalece um falso gosto em poesia ou eloquência, que este continue sendo preferido ao verdadeiro, depois de uma comparação e reflexão adequadas. Geralmente tal predomínio se deve apenas à ignorância do verdadeiro e à falta de modelos perfeitos, que permitam aos homens a justa compreensão e uma apreciação mais refinada daqueles produtos de gênio. [...]. Os princípios de todos os sentimentos e paixões estão presentes em todos os homens; quando despertados da forma correta, esses princípios adquirem vida e aquecem o coração, produzindo aquela satisfação pela qual se distingue uma obra de gênio das belezas adulteradas que nascem de um espírito fútil e de uma fantasia caprichosa (HUME, 2004, p. 219).

Para Hume, toda a produção de gênio requer um plano ou organização para causar aquele deleite e assim possa aprazer nossos afetos, e deve seguir seus objetivos sem cair em exageros ou distorções (HUME, 2003, p. 43). Na *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748), o filósofo é claro ao observar que “uma produção sem um desígnio assemelhar-se-ia mais aos delírios de um louco que aos sóbrios esforços do gênio e da sabedoria” (HUME, 2003, p. 43). As figuras sublimes e patéticas entre os antigos não causavam repugnância, antes serviam para despertar as paixões e afetos dos espectadores, eram antes antídotos aos excessos da razão (LONGINO, 1996, p. 74). É essa fascinação pelo sublime a causa de admiração de Hume por Longino. Este filósofo grego assevera-nos que o gênio nasce com esse talento técnico, ou ainda, é uma questão de predisposição enquanto um dom natural que vai ao longo do tempo sendo apurado (LONGINO, 1996, p. 45).

O filósofo escocês concorda com Longino quanto à predisposição e dom natural de alguns para o sublime, o que nos parece uma manifesta adesão humeana ao discurso eloquente do filósofo grego. Contudo, cabe observar que ambos os filósofos têm opiniões diferentes quanto a suas conclusões. O fato mais importante que nos leva a concordar com a admiração e influência de Longino sobre Hume é sua adesão à natureza humana. Hume comunga com Longino que “o sublime e o patético são um antídoto e um socorro maravilhoso contra a suspeita que pesa sobre o emprego das

figuras, e a técnica do artifício, de certa forma cercada pelo brilho das belezas e das grandezas, aí se encontra mergulhada e livre de toda a suspeita” (LONGINO, 1996, p. 52).

Longino confessa que é “sublime o que agrada sempre a todos” (LONGINO, 1996, p. 52) ou ainda, “o sublime é o eco da grandeza da alma” (LONGINO, 1996, p. 54) e, sem dúvida, estas afirmações atestam a estima de Hume, na medida em que defende semelhantes pressupostos. Para ambos os filósofos o excesso, tanto no discurso quanto das paixões, é visto como desvio da boa obra de gênio, pois, quer sejam filósofos, quer sejam poetas, os excessos, ao invés de virtudes são vícios, fadando as obras ao fracasso.

Para Hume a liberdade no discurso é um processo benéfico para a construção do sublime na obra do gênio, pois, seus resultados geram o progresso do conhecimento e do desenvolvimento social. Podemos ver esta conexão também nos ensaios estéticos de Hume como algo inestimável para o florescimento das artes e ciências. Somente em repúblicas livres o progresso e desenvolvimento podem surgir.<sup>2</sup> No *Tratado* observamos que para o filósofo o gênio é considerado como algo mágico e inexprimível em palavras, ele simplesmente nos cativa por seu talento (HUME, 2000, p. 48).

A maneira como cada filósofo emprega sua linguagem converte-se em um estilo próprio e isto faz parte de seu método, seu modo de refletir os problemas do mundo em toda sua complexidade e amplitude, construindo assim estratégias e experimentos de pensamentos os mais refinados. Alguém poderia objetar que por vezes os argumentos de Hume são deveras obscuros, na medida em que conduzem os leitores e intérpretes a labirintos. Mas, segundo João Carlos Salles “o bom intérprete deve então multiplicar-se, dissolver aparentes contradições ou fragilidades, acompanhar a obra em seus desníveis, pois só assim pode refazer-lhe a unidade e tornar inteligíveis as várias intenções do autor” (SALLES, 1989, p. 19). Tal perspectiva possibilita um favorecimento ao pensamento do filósofo. Ou seja, uma boa leitura é aquela que procura na exegese do próprio texto do filósofo compreender e resgatar suas tensões e respostas.

---

<sup>2</sup> Cf. Longino, *Do Sublime*, p.106. Longino nos confessa de forma evidente e direta como a liberdade em um governo livre pode proporcionar o crescimento do conhecimento e: “Graças aos prêmios propostos nas Repúblicas, a superioridade dos espíritos dos oradores sempre se afia pelo exercício e de certa forma se afina e, como se deve, brilha com o mesmo brilho que o mundo, na mesma liberdade.” LONGINO, *Do Sublime*, p.106. E no seu ensaio sobre o progresso nas artes e ciências Hume faz semelhante raciocínio.

Em se tratando de Hume, essa cadeia de pensamentos torna-se o motivo para ir direto ao centro do campo de “batalha que é a própria natureza humana”, e uma vez nela podemos entender a relação que as ciências têm com o homem. Por esta razão, o estilo na escrita tornou-se uma questão de obstinação para o filósofo escocês, uma paixão deveras afirmada na sua autobiografia. Daí resultou uma linguagem menos emaranhada, da qual Hume pôde dar novo sentido aos seus objetivos, como também uma continuidade aos problemas anteriormente propostos em sua obra inicial. Esta mudança de estilo filosófico justifica o ponto crucial de nossa defesa quanto à sofisticação que a filosofia humeana iria introduzir ao restante da obra. Os *Ensaio*s representam o início desta mudança e foi relacionando-os à reflexão fácil que Hume estabeleceu assim um laço forte com o interesse comum do público e dos eruditos. Aqui insistimos: tal postura não significa um abandono da compreensão da natureza humana por meio da reflexão filosófica, pelo contrário, representa mais outro meio de refletir e compreender através da experiência a ciência do homem. Sendo que esta experiência humeana vai além, unindo refinamento, estilo e eloquência em uma única estratégia de reelaboração do método experimental para os assuntos humanos.

É por meio da linguagem, segundo Hume, que moldamos nossos argumentos e distinguimos sentimentos, juízos, desejos e demais artifícios de comunicação. Ela é importante para todo o conhecimento humano, e é através dela que, por exemplo, fazemos, em um exame moral e estético no que tange a distinção entre o que é bom e mau, belo ou feio, virtude e vício. Essa regra Hume expõe em sua *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751), onde assevera que:

A própria natureza da linguagem guia-nos quase infalivelmente na formação de um juízo dessa espécie; e assim como em qualquer língua possui um conjunto de palavras que são tomadas em um bom sentido e outras em sentido oposto, basta a mínima familiaridade com o idioma para nos orientar, sem nenhum raciocínio, na coleta e arranjo das qualidades que são estimáveis ou censuráveis nos homens (HUME, 2003, p. 231).

A experiência é a fonte de correção de nossos sentimentos morais e estéticos (HUME, 2000, p. 621), e “correções como essa são comuns para todos os sentidos; na verdade, seria impossível fazer uso da linguagem, ou comunicar nossos sentimentos uns aos outros, se não corrigíssemos as aparências momentâneas das coisas” (HUME, 2000, p. 622). Torna-se inquestionável a importância que a experiência tem sobre nosso conhecimento, dando força para acreditar em nossas resoluções seja no conhecimento

moral, político, lógico ou estético. Ela nos guia ao melhor uso de nossa linguagem e, para aqueles que a dominam com elegância, permite o refinamento e aprimoramento de suas construções.

A mudança de estilo permite ao filósofo dizer que só o gênio verdadeiro pode incitar todas as paixões e sentimentos do modo mais adequado, isto sendo atestado nas artes quando estas estão a serviço do prazer e deleite do espírito humano, causando nossa admiração. O gênio falso, apesar de sua astúcia quanto ao uso da linguagem, só se enche de opróbrio em sua argumentação, deixando espaço ao verdadeiro filósofo ou gênio que é superior tanto em estilo quanto em refinamento, tomando as atenções todas pra si (HUME, 2004, p. 219-220). É claro que o recurso retórico é uma manobra consciente de Hume para direcionar e preparar seu leitor, tanto para os aspectos positivos quanto aos negativos de tal discurso, cujo resultado é o de munir com cautela seu leitor quanto aos perigos e seduções das palavras (SALLES, 1989, p. 48). Segundo João Carlos Salles, Hume “desqualifica [...] a um só tempo, contra a eloquência dos pregadores, a imagem do seu discurso como padrão de esclarecimento e sabedoria” (SALLES, 1989, p. 49). Sendo assim, o filósofo de forma consciente ensina-nos como lermos sua obra em toda sua inteireza e enxergar o que há de correto em interpretá-lo (SALLES, 1989, p 53).

No ensaio *Da Simplicidade e do Refinamento na Escrita*, Hume revela todo seu engenho para mostrar que o estilo moderado é benéfico para todos aqueles que buscam na linguagem compreender as sutilezas do espírito. Quanto à escrita, Hume concorda com as observações de Joseph Addison (1672-1719) para quem o estilo elegante é um sentimento natural sem que este seja óbvio (HUME, 2004, p. 323), e é por esta razão que “nada pode agradar as pessoas de gosto, a não ser a descrição da natureza com toda sua graça e todos seus encantos, *la belle nature*” (HUME, 2004, 323). Neste ensaio, o filósofo reflete acerca da natureza da escrita quanto à simplicidade. Pois, por mais que uma linguagem esteja carregada de floreios, se esta não for elegante de nada adiantará, muito menos será natural e simples se lhe faltar força e vivacidade, ao final será desagradável (HUME, 2004, p. 324). Sentencia-nos Hume “a boa sorte de um livro e a boa sorte de um homem não são a mesma coisa” (HUME, 2004, p. 324).

E o que dizer de obras que são surpreendentes, mas que não causam prazer à alma por não serem naturais? A resposta humeana é que todo este *realismo representacional* proporcionado pelas suas construções e figuras pouco naturais esvai-se diante de si. Segundo o filósofo, representar alegorias cheias de veemência, expressões

as mais esdrúxulas, entre outros artifícios enigmáticos da linguagem, faz parte de um embelezamento que ao invés de prazer e admiração, gera repugnância aos espectadores. Para Hume, trata-se de uma afetação daqueles escritores que veem na ostentação de seu discurso um excesso de sabedoria e erudição. Mas, apesar da sua agradabilidade, aos olhos de Hume, acabam fracassando: “geralmente ocorre a tais autores se preocuparem em recorrer aos seus ornamentos favoritos, mesmo quando o tema não os comporta; dessa forma, eles expõem 20 conceitos insípidos sobre um pensamento que, em si, pode até ser realmente belo” (HUME, 2004, p. 325).

É sobre este problema que a crítica deve então direcionar toda sua força e disposição procurando encontrar um meio-termo que solucione ou que venha pelo menos apaziguar tal conflito (HUME, 2004, p. 325). Tendo o devido cuidado para não perder o foco e com isto cair na divagação, o filósofo vai recorrer a algumas observações gerais para obter uma resposta satisfatória. Para tanto, Hume nos observa três normas ou “padrões gerais”: em primeiro lugar, o filósofo diz que devemos a todo custo evitar excessos e almejar um meio-termo em todas as produções que as belas-artes podem nos oferecer. Esse meio-termo não é tão rigoroso, admite-se certa amplitude e flexibilidade. Pois, podemos, ao longo de uma análise histórica, ocupar espaço entre as obras de um e outro poeta, um e outro filósofo (e demais escritores) de diferentes períodos, mediante critérios bem determinados – por exemplo, a clareza – com a obra doutros escritores. Esta disposição busca mostrar a distância entre autores quanto ao estilo, na medida em que é justamente o estilo que os diferencia e suscita nossa admiração (HUME, p. 2004, p. 326). A ideia que Hume quer nos mostrar é a de que podemos dispor e intercalar autores através de uma reconstrução “histórico-temporal”, a diferença entre eles está no estilo e refinamento (HUME, 2004, p. 326).

Na segunda observação, o filósofo segue refletindo de forma veemente quanto à tarefa árdua que cerca a busca pelo meio-termo, e quais palavras devem ser usadas de forma justa para conter o excesso de refinamento e simplicidade. Hume pergunta então: como encontrar, uma maneira justa de dizer onde começa e termina a beleza na escrita? A resposta humeana observa que tal tarefa compete ao crítico, pois este fará um julgamento atencioso, evitando assim limitar seu juízo sobre o assunto. Mas, como então este deve proceder no final? Tal procedimento Hume parece deixar em aberto, pois afirma:

Nenhuma crítica poderá ser construtiva, se não descer aos particulares e não se preocupar em apresentar numerosos exemplos e ilustrações.

Sob todos os pontos de vista, admite-se que tanto a beleza quanto a virtude residem sempre num meio-termo; mas localizar este meio-termo constitui um problema sério (HUME, 2004, p. 327).

Na terceira observação, Hume adverte que é melhor ter uma simplicidade na escrita, pois seus males são poucos. O esmero excessivo na escrita é prejudicial e oferece menos prazer e beleza. Neste sentido, para Hume a fonte de erro está no desequilíbrio de nossas faculdades, e uma vez constatada tal desordem em nossas faculdades, devemos agir o quanto antes para saná-las. É por esta razão que é preferível uma maneira mais simples de exprimir as composições que representam nossas ações, paixões e demais sentimentos, visto que tudo aquilo que é simples nos cativa e chama nossa atenção de uma forma forte. Bastaria observar a vida comum: ao lermos e ouvirmos composições de tão bom gosto, e das quais sabemos de cor pelos seus efeitos em nossa alma (HUME, 2004, p. 328), “porque ela nada se arroga e porque sua beleza e naturalidade produzem em nós uma impressão duradoura” (HUME, 2004, p. 328-329).

De certa maneira, Hume reconhece que acabamos cedendo uma vez ou outra a excessos em nossas construções, mesmo sabendo que sofreremos um ônus muito alto pela nossa vaidade. Isso é facilmente explicado pelo filósofo ao observar a força e pompa que rodeia as escritas de tais autores. Estes, de imediato, cativam os leitores mais desavisados e ingênuos pela falta de senso crítico, que preferem as delícias da ficção em suas cores mais pálidas. Autores assim, segundo Hume, têm um estilo agradável à primeira vista, mas depois de retirada a névoa que cerca sua linguagem, notamos um ar sombrio e perigoso, capaz de desfigurar o gosto principalmente dos jovens e dos mais irreflexivos (HUME, 2004, p. 329). De modo que, devemos ficar atentos a autores assim combatendo-os, pois devemos antes almejar a simplicidade na escrita ao fulgor passageiro do excesso de refinamento. Esse prazer pela erudição e sabedoria tão cega deriva de um “esforço para agradar pela originalidade” (HUME, 2004, p. 329).

Devemos, conforme o filósofo, centrar nossa linguagem sobre bases sólidas, almejar uma simplicidade no estilo, adornar nossos argumentos de beleza. Enfim, no *Da escrita de ensaios, Da eloquência e Da simplicidade e refinamento nas escrita* acompanhamos Hume descortinar os vícios que cercam o discurso filosófico e literário. É certo que tal tarefa não é fácil devido à sedução que alguns sistemas filosóficos trazem em sua escrita. Para Donald W. Livingston, essa formulação humeana permitiu ao filósofo uma descoberta cuja percepção foi importante para a filosofia que é “o uso performativo da linguagem” (LIVINGSTON, 1998, p. 28). Segundo Livingston, o que

faz Hume confiar tanto assim na eloquência é a crença de que todos os homens acabam sendo despertados pelo refinamento que o discurso eloquente oferece, e isto é facilmente entendido pela capacidade deste “explorar, discriminar, e tornar manifesto as paixões constitutivas da vida comum” (LIVINGSTON, 1998, p. 88). Ademais, tal manifestação “é verdadeira em relação a todas as artes liberais, deve ser especialmente verdadeira em relação à eloquência” (HUME, 2004, p. 219).

Esperamos ter exposto com o exame acima algumas nuances acerca da mudança de estilo empreendido por Hume e sua relevância para o devido tratamento da relação entre estilo e escrita. É evidente que essa discussão tem seu começo no *Tratado* e se estende até os *Ensaio*s. Além do mais, tal discussão possibilitou-nos entender que para Hume, a reflexão estética é sentida e refletida a partir das obras literárias, e de como estas despertam o sentido de prazer e desprazer nos indivíduos mediante o contato com tais obras de gênios.

## BIBLIOGRAFIA

CARABELLI, G. (1995). *On Hume and Eighteenth-Century Aesthetics*. Nova York Peter Lang Publishing.

Hume, David. (2000). *Tratado da Natureza Humana*, Trad. Débora Danowski, 2ed. Editora Unesp e Imprensa Oficial, São Paulo.

Hume, David. (2003). Uma Investigação sobre o Entendimento Humano, In: Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral, Trad. José Oscar de Almeida Marques, Editora Unesp, São Paulo.

Hume, David. (2003). Uma Investigação sobre os Princípios da Moral, In: Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral, Trad. José Oscar de Almeida Marques, Editora Unesp, São Paulo.

Hume, David. (2004). *Ensaio*s Morais, Políticos e Literários. Rio de Janeiro: Liberty Fund, Editora TOPBOOKS.

Livingston, Donald W. *Philosophical Melancholy and Delirium*. University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Longino. (1996). *Do Sublime*. Trad. Filomena Hirata. – São Paulo: Martins Fontes.

Potkay, Adam. (1994). *The Fate of Eloquence in the Age of Hume*. Cornell University Press, Ithaca.

Salles, João Carlos . (1989). *O claro e o obscuro*. Editora Fundação Casa de Jorge Amado.

RESENHA: LENOBLE, ROBERT. **HISTÓRIA DA IDEIA DE NATUREZA**. 1969.  
RIO DE JANEIRO: EDIÇÕES 70, 1990.

Matteo Nigro<sup>1</sup>

Robert Lenoble, francês, 1900-1959, começou a sua carreira ensinando filosofia em colégios secundários; logo depois dedicou-se a investigações pessoais para se doutorar em letras em 1943 com duas teses, uma consagrada a Mersenne, outra à noção de experiência. Em 1947 entrou para o *Centre National de la Recherche Scientifique*, e passou a dedicar-se com mais destaque à investigação da história das ciências e à reflexão filosófica. A produção do livro “história da ideia de natureza” foi interrompida pela morte do autor.

O livro trata do tema da observação da natureza, de como o homem a observava no passado e de quando e como essa observação mudou, percorrendo as etapas históricas da humanidade e mostrando como se chega de uma natureza ‘mágica’ a uma natureza ‘matemática’, atravessando os progressos da consciência global na construção do pensamento ocidental.

A tese que Lenoble usa ao longo do livro é de que o homem teria observado a natureza sempre da mesma forma - aliás, do seu ponto de vista - mas a natureza não foi sempre a mesma.

Ao decorrer do livro vai se entender que numa ideia de natureza moldada pela ciência, existe a natureza do cientista, a natureza do moralista e a natureza do artista. Ele trata do aspecto científico e moral da natureza como duas coisas inseparáveis, estando aqui a essência de todo esse trabalho: “o cientista puro não existe, existem pessoas que fazem ciência, mas ao lado do próprio laboratório científico, encontraremos sempre o próprio oratório”.<sup>2</sup> E não existe nem o puro moralista; nasce aqui aquela brincadeira, ainda muito atual, de querer provar mediante o uso da ciência, a existência da moral que se professa.

A história da ideia de natureza, que no presente texto segue uma linha do tempo bastante linear, parte dos exórdios da humanidade, analisando em todas as épocas até o sec. XVIII, as relações hora de simbiose, hora de conflito, entre homem e natureza.

<sup>1</sup> Doutorando em Geografia na UFBA.

<sup>2</sup> LENOBLE, Robert. *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*. 1969. Vers. Italiana, tradução de Pia Guadagnino. Napoli: Guida editori, 1975, p. 12.

<sup>2</sup> LENOBLE, 1975. p. 46

A primeira parte do livro começa essa história com uma natureza representada como objeto de dominação, como mostram os primeiros desenhos encontrados, ilustrando homens caçando animais. O segredo do poder dessa dominação era a magia, que segundo Lenoble é uma necessidade humana psicológica.<sup>2</sup>

O autor chama o primeiro capítulo do livro “a natureza mágica”; para ele, na evolução do pensamento a questão da magia é um fato pré-lógico e pré-científico. Mas de onde vem essa ideia de natureza como magia? O autor coloca que o antropocentrismo é uma das respostas, fazendo uma comparação do olhar das primeiras populações com o de uma criança, que concebe o mundo como conjunto de entidades vivas que giram entorno dela. Para os antigos a natureza era mágica e podia tudo, assim como os pais da criança que podem cura-la de todos os males, mas se recusam a cura-la por causa dos erros cometidos. Da mesma forma, para os antigos, a natureza manda tempestades, terremotos e furacões para punir a humanidade pelos erros cometidos.

Neste sentido, a natureza nunca é separada do destino dos homens e a criança representa o mundo como uma sociedade de seres que obedecem a leis sociais e morais. Assim como na criança tudo segue uma moral, as primeiras ideias que os homens tiveram da natureza eram ideias morais, ou “legais” (natureza que respeitava as leis da magia).

Para mudar os tipos primitivos do pensamento como pré-moral, pré-científico, pré-lógico, é preciso sempre uma maior força da consciência. Uma das épocas onde a consciência tem progredido muito nesse sentido é a do “milagre grego”, título do segundo capítulo do livro.

Aqui o autor mostra como os gregos do Olimpo divinizaram, ou melhor, humanizaram a natureza, criando os deuses inspirados nos elementos que causavam temor: o relâmpago de Zeus, o deus Vulcano, o Éolo deus do vento que agita os mares e gera tempestades; eram entidades maiores, representando uma natureza que assustava o homem e da qual ele precisava se defender.

Nestas análises evolutivas de ideias de natureza 1º mágica, 2º moral e 3º perigosa, Lenoble insere os pensadores da filosofia naturalista, abordando os animistas e a ideia de cosmo. É com Sócrates que a magia começa a ser contestada e tende a virar algo “sublime”, que não constituirá mais um perigo. A natureza de Sócrates é desejosa de beleza, de coragem e de ‘bem’, é o Sol que ilumina todas as coisas, é a substituição de uma alma mágica por uma alma pacífica.

Para o autor, é Sócrates que começa a mudar o rumo dos fatos, já que “o milagre grego aconteceu no dia em que Sócrates (...) conquistou pela consciência o direito de se sentir em paz, não só diante das coisas, mas diante da natureza”.<sup>3</sup>

Platão quis se aventurar mais longe para buscar uma “ordem da natureza”, na tentativa de estabelecer um contato entre o espírito e as coisas. O papel de Platão foi aproximar e harmonizar os dados mágicos herdados da mentalidade primitiva dos gregos de Homero, com as exigências de um pensamento racional.

Aristóteles completa esse percurso. Com ele aparece a primeira percepção desinteressada da natureza, no sentido de concebê-la segundo as próprias leis e não segundo as leis dos homens. Com Aristóteles as coisas começam a existir diante do homem como seres que de fato existem concretamente, existem por natureza; os animais, as plantas, o fogo, a terra, a água e o ar. “Pode-se dizer que pela primeira vez o homem percebe que não existe somente ele e os seus problemas, mas que as coisas, também ‘são’”.<sup>4</sup> É aqui que acontece a transferência do interesse do sobrenatural dos primitivos para a existência natural, tema aprofundado no terceiro capítulo dedicado aos atomistas; Demócrito, Epicuro e Lucrecio, fundadores do atomismo, não foram eruditos mas moralistas.

Demócrito propõe uma física ordinária, que trata das qualidades sensíveis que nascem de alguma forma da união dos átomos e das pessoas que percebem os átomos, já que na natureza não existe o branco, o preto, o amargo e o doce. Neste sentido, para Demócrito a dedução das qualidades sensíveis começou da forma e da disposição dos átomos, exemplo: o doce corresponde aos átomos redondos e o amargo aos átomos com ponta.

A natureza concebida por Epicuro é uma natureza determinada, mas também desordenada, que tinha o intuito de afastar os medos das almas e deixar elas em paz. Para ele “se a gente não fosse atormentada pelos fenômenos celestes ou pelo pensamento da morte, se não sentíssemos os limites dos nossos sofrimentos e dos nossos desejos, não seria necessário o estudo da natureza”.<sup>5</sup>

Lucrecio, no seu *De Natura Rerum*, tomou consciência que a natureza assustadora se encontra somente dentro das pessoas e não fora, e escreve sobre os seus contemporâneos: “no mundo em que eles vivem, não tem nada de natural; não somente o trovão, mas também os eclipses e todos os meteoros são os signos da cólera e da

---

<sup>3</sup> LENOBLE, 1975. p.101

<sup>4</sup> LENOBLE, 1975. p.86

<sup>5</sup> FESTUGIÉRE, A. J. *Épicure et ses dieux*. Paris, 1946, p.52, *apud* LENOBLE, R. *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*. 1969. Vers. Italiana, tradução de Pia Guadagnino. Napoli: Guida editori, 1975, p.113

<sup>6</sup> LUCRECIO. *De natura Rerum*. Trad. Ernout, Guillaume Budé, 2ª ed. Paris, 1924.

vontade dos Deuses”.<sup>6</sup> Na visão da natureza como mãe, ele não consegue decidir se é uma mãe cruel ou uma mãe bondosa.

O capítulo IV chega à época do império romano, analisando “a história natural” de Plínio; para Lenoble, nenhum livro nunca influenciou as almas tanto quanto esse, onde se encontram mesclados todos os dados antigos em uma espécie de senso comum, nem muito ingênuo, nem muito científico, que a maior parte dos homens pode facilmente aceitar; por isso aquela imagem de natureza se cristalizou por muito tempo.

Plínio descreve o mundo como a forma de um globo perfeito; o interno desta esfera tem os quatro elementos que compõem todas as coisas: o fogo ocupa a zona superior, por isso as estrelas brilham no céu; embaixo tem o ar, que é o “assopro” vital que penetra em todas as coisas, com a força do ar, a terra e a água são suspensas em equilíbrio com o espaço.<sup>7</sup> A união destes elementos forma o conjunto das coisas que existem, o *Natura Rerum*. O mundo é novamente algo finito (não infinito).

No capítulo I da segunda parte do livro, Lenoble analisa a definição de natureza como ‘conjunto’. A concepção da natureza vinculada às leis, se revela por duas fases na inteira história da ideia da natureza: 1ª: “Tem que bastar conhecer estas leis para nos situarmos no nosso lugar neste conjunto, para entrar na natureza e não deixar-nos mais dominar por ela.” Essa ideia surge no séc. V a.c na Grécia Antiga e dura mais de 20 séculos. 2ª: “Se conhecermos as leis, podemos servir-nos das coisas e tornar-nos ‘donos e senhores’ da natureza”.<sup>8</sup> Esta concepção é influenciada pelo Cristianismo e durará até a época moderna.

Ainda neste capítulo o autor mostra como na Idade Média o homem não pertence à natureza, mas à graça que é sobrenatural; a natureza passa a ser inimiga do homem, já que ela resiste à graça.

O capítulo seguinte aborda a ideia de natureza no séc. XVI, que é fruto de duas fontes: 1ª- a herança da Idade Média; 2ª- a influência do pensamento filosófico de Lucrecio e Epicuro; Lenoble afirma que os homens do Renascimento amaram com paixão a natureza, eles a sentiam como poetas, mas não a estudaram.

Se o séc. XVI é marcado pelo estético, o séc. XVII pelo científico. No capítulo dedicado à revolução mecanicista do séc. XVII, Lenoble descreve que Galileu pede aos engenheiros (e não a filósofos) que descubram o verdadeiro sistema do mundo. Agora, “o engenheiro conquista a dignidade de sábio”<sup>9</sup> o que comporta uma nova definição do conhecimento e uma nova atitude

<sup>7</sup> LENOBLE, Robert. *Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature*. 1969. Vers. Italiana, tradução de Pia Guadagnino. Napoli: Guida editori, 1975, p. 172-173

<sup>8</sup> LENOBLE, 1975. p. 264

<sup>9</sup> LENOBLE, 1975. p.350

do homem perante a natureza: ele deixa de olhá-la como uma criança olha a mãe; agora quer conquistá-la, tornar-se “dono e senhor” dela. A natureza virou uma máquina, e a ciência é a técnica de exploração desta máquina. Com isso se chega ao mecanicismo, onde o “engenheiro divino” é o homem “subtenente de Deus” na administração do mundo. Para Lenoble, com a natureza mecanizada, “o homem trocou o seu modelo, a sua senhora, por uma ferramenta”.<sup>10</sup>

Enfim, chegamos ao capítulo sobre a natureza matemática. No sec. XVIII o homem se faz ainda mais forte, ele consegue tão bem dominar a natureza que se pergunta por que deveria atribuir a um patrão (Deus) o trabalho das próprias mãos e da própria razão. Na enciclopédia de D’Alembert e Diderot, no termo ‘natureza’ se percebe que o significado da palavra é a ação dos corpos, ou o mecanismo dos corpos; Newton conseguiu transformar essas leis em fórmulas matemáticas. Agora a natureza não quer mais Reis, nem nobres e nem padres, a ciência substituiu a ‘escuridão’ pela ‘luz’.

No último capítulo, o autor conclui que o homem, que hoje se comporta como se fosse patrão do seu destino, teve sempre algo em cima dele: Deus; agora que a natureza está sendo controlada pelo homem, o homem se tornou um Deus.

Ele ressalta que na época antiga a ciência era a física baseada na metafísica, agora todos recusam a metafísica, “Deus e a alma são sempre objetos da metafísica, mas a ligação entre a física e a metafísica, aliás entre a natureza e Deus, quebrou-se”.<sup>11</sup>

Nessa história, a natureza sempre apareceu no pensamento dos homens como uma construção não arbitrária, mas muito influenciada por paixões, crenças, tendências e instintos do homem. A mensagem que o autor manda ao leitor é que deve-se considerar a natureza nos muitos significados que ela assumiu no tempo para os homens e lembrar com que facilidade ela se dobrou aos desejos do homem. Reduzir a natureza à ciência significa ignorar essa história, que provavelmente o autor teria continuado até os dias atuais.

A obra contribui enormemente para a resposta dos questionamentos que distinguem as bases da filosofia, no sentido de entender o significado espiritual da natureza.

---

<sup>10</sup> LENOBLE, 1975. p. 373

<sup>11</sup> LENOBLE, 1975. p.418

**CETICISMO E FECHAMENTO<sup>1</sup>**

Anthony Brueckner

*Tradução de Luiz Helvécio Marques Segundo<sup>2</sup>**1- Formulações preliminares do fechamento*

Conheço a conjunção de alguns axiomas (digamos, os da aritmética de Peano), e demonstro um teorema T com base neles. A minha crença em T presumivelmente conta como conhecimento. É assim que o conhecimento é gerado nas ditas ciências dedutivas. Como uma primeira tentativa, poderíamos formular um *Princípio de Fechamento* generalizado para o conhecimento com se segue:

PF1: Necessariamente, para todo S,  $\phi$ ,  $\psi$ : se S sabe que  $\phi$ , e  $\phi$  implica  $\psi$ , então S sabe que  $\psi$ .

Chamemos a esse princípio *fechamento do conhecimento sob a implicação*. O significado da palavra “fechamento” segue aqui o seu uso matemático, de acordo com o qual um conjunto  $\alpha$  é fechado sob uma função F definida sobre seus membros apenas no caso em que F, quando aplicada a um membro (ou membros) de  $\alpha$ , sempre produz um membro de  $\alpha$  como seu valor. Assim, o conjunto dos números pares é fechado sob a adição, uma vez que a soma de números pares é sempre par. Similarmente, PF1 diz que para qualquer membro  $\phi$  do conjunto K de proposições conhecidas por S, cada consequência  $\psi$  implicada por  $\phi$  será também um membro de K. Mas PF1 é obviamente falso. Há infinitamente muitas implicações dos axiomas de Peano das quais não estou ciente. Uma vez que não acredito nessas proposições, não tenho conhecimento delas.

Suponha que tentemos resolver o problema restringindo PF1 às consequências de uma proposição conhecida que são *conhecidas como tal*:

PF2: Necessariamente, para todo S,  $\phi$ ,  $\psi$ : se S sabe que  $\phi$ , e S sabe que  $\phi$  implica  $\psi$ , então S sabe que  $\psi$ .

---

<sup>1</sup> Título original: "Skepticism and Closure". In: DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest; STEUP, Mathias. *A Companion to Epistemology*. Blackwell, 2010, 2ª ed., pp. 3-12.

<sup>2</sup> Revisor: Luiz Maurício Menezes.

Chamemos a tal de *fechamento do conhecimento sob a implicação conhecida*. Há dois problemas com PF2. Primeiro, suponha que conheço a conjunção dos axiomas de Peano e também sei que essa conjunção implica  $T^*$ . No entanto, devido a um tipo de disfunção cognitiva, não junto essas duas informações e, por isso, não deduzo  $T^*$ . Suponha, então, que não acredito em  $T^*$ . Portanto, não saberei que  $T^*$ . Segundo, suponha novamente que não junto minhas duas informações, e não obstante acredito em  $T^*$  porque penso que o fantasma de Elvis testou a verdade de  $T^*$ . Novamente, não sei que  $T^*$ .

A fim de lidar com esses problemas devemos restringir PF2 às consequências de uma proposição conhecida que são (1) conhecidas como tal, e (2) cridas com base numa inferência apropriada:

PF3: Necessariamente, para todo  $S, \phi, \psi$ : se  $S$  sabe que  $\phi$ , e  $S$  sabe que  $\phi$  implica  $\psi$ , e  $S$  acredita que  $\psi$  com base numa inferência a partir de  $\phi$  e ( $\phi$  implica  $\psi$ ), então  $S$  sabe que  $\psi$ .<sup>3,4</sup>

## 2- O argumento cético cartesiano baseado no fechamento

PF3 pode ser usado na construção de um argumento cético cartesiano acerca do conhecimento de proposições sobre o mundo externo. Elejamos uma *proposição alvo* do conjunto das proposições sobre o mundo externo das quais julgo saber. Elejamos  $H = \text{Tenho mãos}$ . Seja  $SK$  a proposição de que *Sou um cérebro numa cuba com experiências exatamente iguais as que efetivamente tenho produzidas por estimulação de um supercomputador conectado em meu cérebro*. Façamos " $K(S, \phi)$ " representar *S sabe que  $\phi$* . Façamos " $B(S, \psi, \alpha, \beta)$ " representar *S acredita que  $\psi$  com base numa inferência a partir de  $\alpha$  e  $\beta$* . Façamos " $ab$ " representar *Anthony Brueckner*. Eis o argumento cético.

<sup>3</sup> PF3 precisa ainda ser restrita em vista do fato de que, para qualquer  $\phi$  que você escolha, todo  $\psi$  necessário será implicado por  $\psi$ . Não podemos resolver esse problema simplesmente restringindo PF3 a  $\phi$ s e  $\psi$ s não necessários, pois o princípio restrito não se aplicará, *e.g.*, ao raciocínio da matemática e da lógica. Outra restrição: precisamos aceitar que quando  $S$  infere  $\psi$ , conserva seu conhecimento de  $\phi$  e da implicação em questão.

<sup>4</sup> Podemos também formular o *Fechamento a Múltiplas Premissas*:

FMP: Necessariamente, para todo  $S, \phi_1 - \phi_n, \psi$ : se  $s$  conhece cada um dos membros de  $\{\phi_1 - \phi_n\}$ , e  $S$  sabe que essas premissas conjuntamente implicam  $\psi$ , e  $S$  acredita que  $\psi$  com base numa inferência dessas premissas a  $\psi$ , então  $S$  sabe que  $\psi$ .

Para uma discussão de FMP, veja Hawthorne 2004.

(1) Se  $K(ab, H)$  e  $K(ab, [H \text{ implica } \neg SK])$ , e  $B(ab, \neg SK, H, [H \text{ implica } \neg SK])$ , então  $K(ab, \neg SK)$ .

(2)  $\{K(ab, [H \text{ implica } \neg SK]) \text{ e } B(ab, \neg SK, H, [H \text{ implica } \neg SK])\}$ .

(3)  $\neg K(ab, \neg SK)$ .

Por conseguinte:

(4)  $\neg\{K(ab, H), \text{ e } K(ab, [H \text{ implica } \neg SK]), \text{ e } B(ab, \neg SK, H, [H \text{ implica } \neg SK])\}$ .

Por conseguinte:

(5)  $\neg K(ab, H)$ .

A premissa 1 é apenas uma instância de PF3. A premissa 2 é de fato verdadeira: sei que a implicação em questão se sustenta, e acredito que  $\neg SK$  com base numa inferência a partir da minha crença que  $H$  e da implicação. E a premissa 3? Os indícios sensoriais que tenho para acreditar que  $\neg SK$  não favorecem  $\neg SK$  em detrimento de  $SK$ , uma vez que teria os mesmos indícios estivesse eu num mundo em que  $\neg SK$  fosse verdadeiro (um mundo normal), ou estivesse eu num mundo em que  $SK$  fosse verdadeiro (um mundo da cuba). Em outras palavras, meus indícios sensórios falham em discriminar entre  $\neg SK$  e  $SK$ . Assim, parece que seguir meus indícios não me *justifica* em acreditar que  $\neg SK$ . Por conseguinte, não sei que  $\neg SK$ , supondo que a justificação é uma condição necessária para o conhecimento. Esse raciocínio em favor da premissa 3 pode ser visto como baseado no seguinte *Princípio de Subdeterminação*:

(PS) Se os indícios de  $S$  a favor de  $\phi$  não favorecer  $\phi$  em detrimento de uma hipótese incompatível  $\psi$ , então  $S$  não está justificado em acreditar em  $\phi$  e rejeitar  $\psi$ .<sup>5</sup>

A antecedente de PS diz, com efeito, que os indícios de  $S$  *subdeterminam* uma escolha entre  $\phi$  e  $\psi$ . Quanto ao restante do argumento, 4 se segue de 1 e 3 por *modus tollens*, e a conclusão 5 se segue de 2 e 4 pela lógica proposicional.

O argumento anterior parece se generalizar a todos os supostos agentes cognoscentes e a praticamente todas as proposições supostamente conhecidas sobre o mundo externo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Para uma discussão de PS, veja Brueckner 1994.

<sup>6</sup> Retornaremos à questão da generalização na última seção deste artigo.

3- *Rejeitando o Fechamento: Nozick*

Um modo de bloquear o argumento cético é rejeitar PF3. Se PF3 não for um princípio geral sobre o conhecimento, então o cético não pode apelar para esse princípio como base para a premissa 1. Numa famosa discussão, Robert Nozick argumenta que, de acordo com a sua *Análise Rastreadora do Conhecimento*, PF3 falha.<sup>7</sup> Façamos “ $\phi \square \rightarrow \psi$ ” representar a condicional subjuntiva *Se  $\phi$  fosse o caso, então  $\psi$  seria o caso*. De acordo com a *Análise Rastreadora* de Nozick, S sabe que P se, e só se:

- (I) P é verdadeira.
- (II) S acredita que P.
- (III)  $\neg P \square \rightarrow \neg(S \text{ acredita que } P)$ .
- (IV)  $P \square \rightarrow S \text{ acredita que } P$ .

Suponhamos que as condições de verdade para  $\phi \square \rightarrow \psi$  são estas: os mundos- $\phi$  (os mundos possíveis nos quais  $\phi$  é verdadeira) *mais próximos* (mais similares) ao mundo efetivo são os mundos- $\psi$ . De acordo com a análise de Nozick, S sabe que P apenas no caso em que S *rastreia o valor de verdade de P* através do seguinte domínio de mundos possíveis: os mundos- $\neg P$  mais próximos, o mundo efetivo, e os mundos-P (não efetivos) mais próximos. A condição III é conhecida como *Sensitividade*. Ela explica falhas de conhecimento em casos de Gettier, em casos de adivinhações e em casos de pensamento mágico [*wishiful thinking*].<sup>8</sup> A condição IV captura outra dimensão da não-acidentalidade do conhecimento. Explica falhas de conhecimento no caso do assassinato, de Harman,<sup>9</sup> e em casos nos quais um cérebro numa cuba forma uma rara crença verdadeira de que P devido a um descuido do responsável pela cuba (que nunca lhe fornece essa crença verdadeira nos mundos-P próximos).

<sup>7</sup> Veja Nozick 1981.

<sup>8</sup> A aplicação da Condição III é um exercício deixado ao leitor.

<sup>9</sup> Veja Harman 1973. No exemplo, um ditador é assassinado na sexta-feira, e acredito que o assassinato ocorreu com base em novos relatos difundidos. Podemos completar o exemplo de modo tal que, por um golpe sorte, um amigo me oferece sua casa de campo para passar o final de semana. Embora eu esteja fora da cidade, os jornais apresentam falsas negações sobre o assassinato, que são aceitas como verdadeiras por todos na cidade, embora eu não seja informado das negações. Muitos têm a intuição de que não sei que o assassinato ocorreu enquanto estive fora da cidade, muito embora eu tenha crença verdadeira acerca do acontecido. Essa intuição pode ser explicada pelo fato de que, nos mundos próximos nos quais o assassinato ocorreu, não deixei a cidade e, por isso, acredito erroneamente que o assassinato *não* ocorreu.

A sensibilidade revela que o cético está correto numa coisa: na premissa 3. A fim de saber que  $\neg SK$ , S tem de satisfazer esta equivalência lógica da instância da condição em questão

III:  $SK \square \rightarrow \neg(S \text{ acredita que } \neg SK)$

Mas S não satisfaz essa condição, pois os mundos-SK mais próximos são mundos onde S *acredita* que  $\neg SK$  (como ele efetivamente acredita). Ninguém satisfaz a condição em questão para saber que  $\neg SK$ , pois alguém que esteja numa cuba acredita erroneamente que *não* está num mundo na cuba.

Eu próprio agora não alego saber se estou num mundo normal ou num mundo da cuba, dado que estou no meio de uma avaliação do argumento cético e do papel do Fechamento nele.<sup>10</sup> No entanto, penso que há alguns sujeitos em alguns mundos possíveis que satisfazem a condição de Nozick para saber que H (a nossa proposição das “mãos”) em virtude de habitarem mundos normais. Chamemos tal sujeito de Ace. H é verdadeira no mundo normal de Ace; Ace acredita corretamente que H; nos mundos- $\neg H$  próximos ao mundo de Ace, ele perdeu suas mãos, digamos, num terrível acidente e por isso não acredita erroneamente que H; e nos mundos-H próximos ao mundo de Ace, ele novamente acredita em H através da percepção. Assim, temos  $K(\text{Ace}, H)$ . Suponha que Ace saiba que H implica  $\neg SK$  e que acredita em  $\neg SK$  com base numa inferência apropriada. Mas como vimos,  $\neg K(\text{Ace}, \neg SK)$ . Dada a Análise Rastreadora de Nozick, então, PF3 falha, pois Ace constitui um contraexemplo. Mostramos isso sem fazer qualquer apelo a suposições sobre como o mundo efetivo é.<sup>11</sup>

Muitos filósofos simplesmente acham difícil aceitar a afirmação de que alguém pode saber que tem mãos embora *não* saiba que *não* é um cérebro sem mãos numa cuba (muito embora acredite na última). Keith DeRose chama a isso *conjunção abominável*.<sup>12</sup> De fato, muitas críticas à Análise Rastreadora de Nozick foram feitas. Mencionarei apenas duas.

Primeiro, considere a proposição  $SE = A \text{ causa das séries das minhas experiências sensíveis é física em natureza}$ . De acordo com a Análise Rastreadora não sei SE. Nos mundos mais próximos em que SE é falsa, ou minhas experiências sensíveis não têm causa, ou a causa não é física em natureza (por exemplo, um Gênio Maligno Cartesiano). Em tais mundos, porém, novamente acredito que SE. Assim, a

<sup>10</sup> Ao prosseguir, falarei simplesmente do *Fechamento*, tendo em mente princípios que próximos a PF3.

<sup>11</sup> Veja Brueckner 1991.

<sup>12</sup> Veja DeRose 1995.

Sensitividade é violada, e temos um resultado cético a partir da Análise Rastreadora: Não sei que SE.<sup>13</sup>

Segundo, Saul Kripke apresentou um exemplo com a seguinte estrutura.<sup>14</sup> Há 1.001 lotes para celeiros na Roça dos Celeiros Azuis Falsos. Devido a crenças religiosas bizarras, os planejadores do distrito quiseram erguer nesses lotes 1.000 celeiros falsos azuis e um de verdade vermelho. Eles ergueram 1.000 celeiros falsos azuis nos lotes 2 – 1.000. Estou olhando para o celeiro de verdade vermelho, localizado no lote 1. Sei que RB = *O lote 1 tem um celeiro vermelho*. Isso porque tenho uma crença verdadeira de que RB, e porque as seguintes condicionais subjuntivas são verdadeiras:

IIIrb:  $\neg RB \square \rightarrow \neg(\text{Acredito que RB})$ .

IVrb:  $RB \square \rightarrow \text{Acredito que RB}$ .

IIIrb é verdadeira em virtude do fato de que nos mundos- $\neg RB$  próximos um celeiro falso azul está localizado no lote 1 e o celeiro de verdade vermelho está localizado em um dos outros lotes. Assim, não acredito em RB. IVrb é verdadeira em virtude do fato de que nos mundos-RB próximos novamente acredito em RB com base na percepção. Mas *não* sei que B = *O lote 1 tem um celeiro*, pois a seguinte instância da Sensitividade é falsa:

IIIb:  $\neg B \square \rightarrow \neg(\text{Acredito em B})$ .

IIIb é falsa porque nos mundos- $\neg B$  mais próximos os planejadores colocaram um celeiro falso azul no lote 1 e o de verdade vermelho em algum dos outros 1.000 lotes, e, por isso, acredito em B. A muitas pessoas isso parece ser uma violação clara do Fechamento: sei que o lote 1 tem um celeiro vermelho, mas não sei que o lote 1 tem um celeiro.<sup>15</sup>

#### 4- Rejeitando o Fechamento: Dretske

<sup>13</sup> Veja Brueckner 1984.

<sup>14</sup> O exemplo é dado nas palestras não publicadas sobre Nozick. Completei os detalhes do meu modo.

\*Nota do Trad.: O artigo foi publicado em 2011, com o título “Nozick on Knowledge”, na coletânea Philosophical Troubles: Collected Papers Vol. 1., Oxford University Press.

<sup>15</sup> Agradeço a Mathias Steup pela ajuda na reconstrução do exemplo de Kripke.

Passemos agora a outro famoso ataque ao Fechamento. O ataque de Nozick centrou-se na Sensitividade, uma suposta condição para o conhecimento que é em algum sentido uma condição *externista*: a condição pode ser satisfeita sem se estar ciente disso. Na minha interpretação do ataque de Fred Dretske ao Fechamento, o foco é sobre uma condição *internista* para o conhecimento: ter justificação indiciária.<sup>16</sup> A narrativa de Dretske começa com seu famoso exemplo da zebra. Vejo, num zoológico, uma zebra marcada com um sinal dizendo “Zebra”. O indício E que tenho para acreditar que  $Z = \textit{Este animal é uma zebra}$  consiste em eu ter visto um animal do zoológico que parece com uma zebra com a marca “Zebra”. Com base nesse indício comum E, temos  $J(ab, E, Z)$  (*A crença de Anthony Brueckner de que Z está justificada com base no indício E*), e temos também que  $K(ab, Z)$ , uma vez que o animal é de fato uma zebra. A intuição de Dretske é que, no fundo, as pessoas vêm a saber proposições sobre vários animais enquanto passeiam por zoológicos com base em indícios como E. Podemos também supor que sei que  $Z$  implica  $\neg CD = \textit{Este animal não é uma mula bem disfarçada}$ . Eu sei que  $\neg CD$ ? De acordo com Dretske, E não me permite saber  $\neg CD$ . Ele diz que E não conta para  $\neg CD$ . Assim, Dretske sustenta que  $\neg J(ab, E, \neg CD)$  e, por conseguinte, que  $\neg K(ab, \neg CD)$ .

Dretske tem uma teoria que explica como é que posso saber que  $Z$  e não saber a implicação  $\neg CD$  (ainda que acredite que  $\neg CD$  através de uma dedução a partir de  $Z$ ). O seguinte princípio enuncia a *Abordagem das Alternativas Relevantes ao Conhecimento*:

AR: Se S sabe que  $\phi$ , então o indício de S a favor de  $\phi$  é forte o bastante para excluir as alternativas relevantes a  $\phi$ , *i.e.*, forte o bastante para justificar uma crença nas contraditórias dessas alternativas, permitindo a S saber essas contraditórias. Os indícios de S a favor de  $\phi$ , porém, não precisam ser fortes o bastante para excluir as *alternativas irrelevantes* a  $\phi$ . Assim, S não será capaz de saber as contraditórias dessas alternativas.

No caso da Zebra as seguintes alternativas a  $Z$  são relevantes: *Este animal é um fascólomo*, *Este animal é um cavalo*, *Este animal é um leão*, e assim por diante. Mas  $CD$  é uma alternativa irrelevante a  $Z$ . O meu indício E é forte o bastante para excluir as alternativas relevantes anteriores, mas E *não* é forte o bastante para excluir a alternativa

<sup>16</sup> Veja Dretske 1970.

irrelevante CD. Assim, por AR podemos sustentar consistentemente que  $J(ab, E, Z)$ ,  $K(ab, Z)$ ,  $\neg J(ab, E, \neg CD)$ , e  $\neg K(ab, \neg CD)$ .

A aplicação dessas ideias ao nosso argumento cético é óbvia. Se podemos sustentar que SK é uma alternativa irrelevante a H, então dado AR podemos rejeitar a premissa 1 do argumento baseada no Fechamento. Posso saber que H e inferir  $\neg SK$  dado eu ter considerado a implicação em questão e, contudo, não saber  $\neg SK$ . Desse modo, a minha incapacidade de excluir SK é consistente com  $K(ab, H)$ , assim como a minha incapacidade de excluir CD como base em I é consistente com  $K(ab, Z)$ .

É igualmente óbvio que o sucesso da estratégia *anti-Fechamento* baseada em AR depende da possibilidade de se fornecer uma maneira justa de se traçar a distinção entre alternativas relevantes e irrelevantes. Além do mais, o sucesso da estratégia *anticética* baseada em AR depende das alternativas céticas, como SK, mostrarem-se *irrelevantes* em seja qual for o modo que se trace a distinção crucial.

Para tornar plausível que há uma distinção relevante/irrelevante genuína presente no pensamento comum sobre o conhecimento e a justificação, considere um caso em que um detetive do LAPD [*Los Angeles Police Department*] esteja investigando os assassinatos de Nicole Simpson e Ron Goldman. O detetive acredita que OJS = *O sangue de O. J. Simpson foi plantado na cena do assassinato por policiais super zelosos procurando enquadrar a inocente estrela do futebol*. O chefe do detetive está também convencido de que há uma cadeia de indícios que exclua a alternativa anterior, mas diz, “Você excluiu a seguinte alternativa a OJS: *A rainha Elizabeth II cometeu os assassinatos porque estava tendo um caso com o famoso corredor?* Checaste o álibi da rainha?”. A absurdidade da exigência do chefe realça o fato de que alternativas malucas que comumente não consideramos são alternativas irrelevantes que não precisamos excluir para saber coisas como OJS. As alternativas céticas, tal como SK, certamente se enquadram na categoria das alternativas malucas.

Contra isso, pode-se responder que o indício do detetive tem de fato de ser forte o bastante para excluir a alternativa da rainha, muito embora o detetive nunca considere tal alternativa maluca. De outro modo o detetive não sabe que OJS, uma vez que seus indícios não o justificam em acreditar em sua hipótese sobre os assassinos. Observações similares se aplicam a uma pessoa comum que alega saber que tem mãos rachadas, mas que não considera alternativas malucas de cérebros sem mãos numa cuba e, por conseguinte, não tenta excluí-las.

Eis outro modo para o teorizador de AR prosseguir. Num verão, passo pela Roça dos Celeiros Normais e dou uma espiada num celeiro ao lado da estrada. Meus indícios não me permitem discriminar celeiros de verdade de celeiros falsos, mas presumivelmente quereríamos dizer que  $K(ab, B)$  dada a falta de celeiros falsos enganadores na zona rural. No verão seguinte, encontro-me passando pela Roça dos Celeiros Falsos, na qual os celeiros ao longo da beira da estrada são falsos. Uma vez mais, espio um celeiro de verdade. Meus indícios são exatamente similares aos do verão passado, e os meus poderes de discriminação real/falso estão inalterados. Nessa situação temos  $\neg K(ab, B)$ . Isso porque o celeiro falso alternativo a B se tornou relevante devido à presença de muitos celeiros falsos. A minha incapacidade de excluir os celeiros falsos alternativos agora relevantes me impede de saber que B. Essa limitação discriminativa era compatível com eu saber que B no verão passado em virtude do fato de que o celeiro falso alternativo era então irrelevante. Não se exigia naquele momento que meus indícios a favor de B tivessem força suficiente para me permitir excluir a alternativa até então irrelevante a fim de justificar a minha crença de que B e saber que B.<sup>17</sup>

Esse par de exemplos sugere uma maneira *probabilística* de se traçar a distinção relevante/irrelevante. Mas AR assim concebida não pode ser aplicada contra o argumento cético. Isso porque é extremamente problemático sustentar que SK é uma alternativa irrelevante a H em virtude de sua baixa probabilidade. Estamos a supor, por exemplo, que procuramos por cérebros em cubas na vizinhança e, por não os ter encontrado, concluímos razoavelmente que a hipótese de que sou um cérebro numa cuba tem uma probabilidade baixa? Ou estamos a supor que podemos de algum modo atribuir uma *probabilidade inicial* baixa a SK que não é condicional ao nosso corpo de indícios?

Em trabalho recente, Dretske argumenta contra o Fechamento enfatizando que a sua rejeição é de fato a única opção.<sup>18</sup> Ele primeiro sustenta que quando, por exemplo, o pequeno Jimmy espia dentro do pote de biscoitos, o seu indício visual para  $C = \text{Há biscoitos no pote}$  não é também indício para  $P = \text{Há uma realidade física independente da mente do pequeno Jimmy}$ , muito embora C implique P. Dretske chama P de *implicação de grande porte* [*heavyweight implications*] de C, e sustenta que, em geral, os indícios que justificam uma crença numa proposição comum como C não são *transmitidos* às implicações de grande porte dessa proposição. Assim, quando Ivan me

<sup>17</sup> Para uma perspectiva similar da distinção crucial, veja Dretske 1981.

<sup>18</sup> Veja Dretske 2005.

diz ao telefone que está aparando a grama, esse indício testemunhal não constitui uma razão para que eu acredite que não sou uma vítima do engodo do Gênio Maligno que habita um mundo sem grama. De acordo com Dretske, as nossas fontes de bons indícios para as crenças comuns não fornecem indícios a favor de nossas implicações de grande porte, como a de que não sou um cérebro numa cuba. Assim, se insistirmos em sustentar o Fechamento, o preço é o ceticismo. Uma vez que não temos quaisquer indícios para acreditar que nas implicações anticéticas de grande porte de proposições comuns como H, carecemos do conhecimento dessas implicações (como  $\neg SK$ ). Se o Fechamento for um princípio verdadeiro, então segue-se que também carecemos de conhecimento das proposições implicadas comuns. Assim, temos de escolher entre rejeitar o Fechamento e adotar o ceticismo. A primeira opção, diz Dretske, é claramente a única!

##### 5- *Sustentando o Fechamento: Stine, Cohen, Klein e Wriugh*

Há uma variante na teoria AR na qual o Fechamento é sustentado. De acordo com Gail Stine, quando sei que  $\phi$ , o meu indício justificador  $e$  será forte o bastante para excluir as alternativas relevantes a  $\phi$ , de modo que para tal alternativa  $\psi$ ,  $J(ab, e, \neg\psi)$ , o que permite assim  $K(ab, \neg\psi)$ .<sup>19</sup> Stine, além disso, concorda com Dretske que  $e$  não é transmitido às contraditórias das alternativas irrelevantes a  $\phi$ , tal como  $\alpha$ , e por isso temos  $\neg(J, ab, e, \neg\alpha)$ . Mas de acordo com Stine, tenho justificção *não-indiciária* para acreditar que  $\neg\alpha$ . Assim, temos  $J^*(ab, \neg\alpha)$  (*Anthony Brueckner tem justificção para acreditar que  $\neg\alpha$* ).<sup>20</sup> Além do mais, supondo que acredito que  $\neg\alpha$ , temos  $K(ab, \neg\alpha)$ . O mesmo vale para todas as outras alternativas irrelevantes a  $\phi$ : tenho justificção *não-indiciária* para acreditar nas suas contraditórias em virtude de sua irrelevância, e estou, por isso, em posição de saber essas contraditórias. Assim, de acordo com o refinamento que Stine faz de AR, o Fechamento é válido.

Voltemo-nos a algumas abordagens ao Fechamento baseadas em não-AR que, como AR, são motivadas por intuições dretsianas sobre as limitações aparentes de nossos indícios justificativos para proposições comuns como Z e H. Stewart Cohen, por exemplo, é fortemente inclinado a endossar o Fechamento, mas hesita quando confrontado com a pergunta: Que indícios tenho para acreditar que  $\neg SK$ ?<sup>21</sup> Cohen pensa que em geral carecemos de indícios que justificam a rejeição de hipóteses céticas como

<sup>19</sup> Veja Stine 1976.

<sup>20</sup> Discutiremos  $J^*$  em mais detalhes abaixo.

<sup>21</sup> Veja Cohen 1999.

SK. Mas ele pensa que não *podemos* saber que  $\neg$ SK dada a *racionalidade a priori não-indiciária* de se acreditar que  $\neg$ SK. Cohen não é confiante, porém, sobre esse modo de sustentar o Fechamento, uma vez que ele acha embaraçosa a noção de uma crença *a priori* numa proposição *contingente*.<sup>22</sup>

Peter Klein concorda com parte do caso da Zebra de Dretske.<sup>23</sup> Klein concorda que os indícios justificativos comuns *E* que tenho a favor de *Z* não constituem uma *fonte adequada de justificação* para se acreditar que  $\neg$ CD. Contudo, uma vez que *Z* se torna justificado para mim em virtude de eu vir a possuir *E*, a proposição *Z* se torna disponível como uma fonte adequada para se acreditar em outras proposições que estão apropriadamente relacionadas a *Z*. Uma vez que *Z* *implica*  $\neg$ CD, *Z* constitui uma fonte adequada de justificação para se acreditar que  $\neg$ CD. Assim, muito embora  $\neg$ J(*ab*, *E*,  $\neg$ CD), como sustenta Dretske e Klein concorda, temos, não obstante, J(*ab*,  $\neg$ CD), contrário ao que Dretske sustenta. O Fechamento não é então violado. Uma preocupação *prima facie* sobre a perspectiva de Klein é que parece que estamos de algum modo a *manufaturar* a justificação: ao passar de *E* a *Z* e a  $\neg$ CD parece que estou extraindo do indício mais do que ele pode me dar, uma vez que *E* não justifica  $\neg$ CD adequadamente.

Embora não ataque o Fechamento, Crispin Wright pensa que há situações em que a justificação que alguém tem para acreditar que  $\phi$  não é transmitida a alguma implicação  $\psi$ .<sup>24</sup> Suponha que raciocino como se segue:

a- Aquele homem botou uma bola na rede.

Por conseguinte:

b- Aquele homem marcou um gol.

Por conseguinte:

c- Há uma partida de futebol em progresso.

Wright sustenta que, uma vez que *b* implica *c*, segue-se que se estou justificado em acreditar que *b*, então estou também justificado em acreditar que *c*. Novamente, o Fechamento não é violado. No entanto, a justificação que tenho para acreditar que *b* não é *transmitida* de *b* a *c* no seguinte sentido: se já no início do raciocínio careço de

<sup>22</sup> Cohen nota que essas crenças contingentes *a priori* não podem ser explicadas por considerações kripkianas sobre a fixação da referência.

<sup>23</sup> Veja Klein 1995 e 1981. Para uma discussão crítica, veja Brueckner 2000.

<sup>24</sup> Veja Wright 2000 e 2003; e Davies 2000.

justificação para acreditar que *c*, então o meu raciocínio não me permitirá *adquirir* a justificação para *c* que anteriormente eu carecia. Isso porque a minha premissa *a* fornece justificação para *b* apenas na presença de uma justificação *antecedente* para se acreditar que *c*. Assim, o meu raciocínio de *a* a *c* não pode servir para *gerar* uma justificação para *c* que já não estivesse presente antes do raciocínio ter ocorrido.

Considere agora o seguinte raciocínio inspirado em G. E. Moore:

MOORE I: Estou tendo uma experiência de ver as minhas mãos.

Por conseguinte:

MOORE II: Tenho mãos.

Por conseguinte:

MOORE III: Não sou um cérebro sem mãos numa cuba.

Como no raciocínio do futebol, há uma falha de transmissão da justificação de MOORE II a MOORE III, muito embora, se tenho justificação para a primeira, tenho também justificação para a última. Wright pensa que MOORE I justifica MOORE II apenas se tenho justificação antecedente para MOORE III. É por isso que o raciocínio mooriano não pode *gerar* justificação para a sua conclusão. Wright pensa que tenho justificação antecedente para a conclusão. Como Cohen, Wright sustenta que a justificação em questão é *não-indiciária* em caráter. Wright chama a forma de justificação em questão de *permissão a priori* [*a priori entitlement*]. Essa é uma justificação não adquirida, imerecida, que possuo para acreditar em *proposições fulcrais* [*hinge propositions*] wittgensteinianas como: MOORE III, a proposição de que o universo tem existido por mais de três minutos, a proposição de que os meus sentidos são fiáveis, e assim por diante.<sup>25</sup> Assim, o Fechamento não será violado em virtude de eu saber MOORE II *sem* saber MOORE III, muito embora a justificação não seja transmitida da primeira à última no curso do raciocínio mooriano.

Uma preocupação com as perspectivas de Stine, Cohen e Wright: não se pode evitar a ideia de que esses filósofos estão simplesmente se valendo de uma parte robusta da justificação *a priori* não-indiciária imerecida para acreditar nas contraditórias das hipóteses céticas – proposições que nossos indícios comuns, de acordo com eles, simplesmente não alcançam!<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Para uma discussão recente de como argumentar que temos justificação para acreditar em proposições fulcrais, veja Hazlett 2006. Para uma discussão crítica, veja Brueckner, 2007.

<sup>26</sup> Essa dúvida não se aplica igualmente à perspectiva de Klein. Como vimos, ele oferece uma base teórica para a tese de que temos justificação para acreditar em coisas como  $\neg CD$ , muito embora os nossos indícios a favor da implicação não levem à implicação.

6- *Abordagens moorianas ao Fechamento e ao Ceticismo: Sosa e Pryor*

Ernest Sosa defende aquilo a que ele chama uma abordagem mooriana ao Fechamento e ao ceticismo.<sup>27</sup> Considere a seguinte tríade inconsistente:

- (x)  $K(ab, H)$ .
- (y)  $\neg K(ab, \neg SK)$ .
- (z) Se  $K(ab, H)$ , então  $K(ab, \neg SK)$ .

Todas as três proposições são plausíveis, mas nem todas as três podem ser verdadeiras. A posição mooriana de Sosa é adotar (x) e (z), que baseia no Fechamento, e negar (y). A fim de sustentar a sua postura mooriana Sosa nega que a Sensitividade de Nozick seja uma condição necessária para o conhecimento. Vimos que se Nozick estivesse correto nisso, então (y) seria verdadeira. Sosa oferece uma alternativa à Análise Rastreadora de Nozick:

S sabe que P se

- (i) P é verdadeira;
- (ii) S acredita que P;
- (iii) S acredita que  $P \square \rightarrow P$ .

A condição (iii) é conhecida como *Segurança* [*Safety*]. Requer que a crença de S de que P não pudesse ter sido facilmente falsa. Muito embora a Segurança seja a contrapositiva subjuntiva da Sensitividade, suas propriedades são significativamente diferentes. Suponha mais uma vez que Ace habite um mundo normal e que tenha uma crença verdadeira de que H. Teremos, portanto,  $K(\text{Ace}, H)$  uma vez que, nos mundos próximos ao de Ace em que ele novamente acredita que H, H é verdadeira. Ace também sabe que  $\neg SK$ , ou o Fechamento é violado como na análise de Nozick? Ace tem uma crença verdadeira de que  $\neg SK$ ; e, nos mundos próximos (novamente normais) em que Ace acredita que  $\neg SK$ ,  $\neg SK$  é verdadeira. Os mundos em que a Segurança nos considerou não são mundos da cuba nos quais a crença de Ace de que H está errada. Assim, a análise do conhecimento baseada na Segurança, de Sosa, parece *sustentar* o Fechamento, abrindo assim o caminho para a postura mooriana.

No entanto, Peter Murphy mostrou que uma variante do exemplo do celeiro, de Kripke, pode ser usada para ilustrar como a Segurança leva a uma *violação* do

<sup>27</sup> Veja Sosa 1999.

Fechamento.<sup>28</sup> Lembre-se que na Roça dos Celeiros Azuis Falsos, há 1.000 celeiros falsos azuis e apenas um verdadeiro – o vermelho que vejo. Assim, tenho uma crença justificada de que RB. Essa crença é segura, pois nos mundos próximos em que novamente acredito que RB com base na percepção, RB é verdadeira: não há mundos próximos nos quais acredito que RB com base em ter visto um celeiro falso *vermelho*. Temos assim  $K(ab, RB)$ . Temos também  $K(ab, B)$ , como requer o Fechamento? Não, pois os mundos próximos em que acredito que B com base em ter visto uma estrutura parecida com um celeiro incluem muitos mundos nos quais vejo um dos celeiros falsos azuis predominantes – de modo que B é falso naqueles mundos. Assim, o Fechamento acaba por ser violado na análise de Sosa.

Outro mooriano é James Pryor, que sustenta que uma experiência visual como a das mãos fornece justificção *prima facie* para a minha crença de que H (justificção que pode ser revogada de vários modos).<sup>29</sup> De acordo com Pryor, essa justificção é transmitida de modo não problemático à minha crença de que H é implicada por  $\neg SK$ . *Contra* Wright, não preciso dispor de uma justificção *antecedente* para acreditar que  $\neg SK$  a fim de que minha experiência com a mão faça seu trabalho justificativo. Como vimos, porém, há dúvidas intuitivamente poderosas sobre como a experiência da mão pode justificar a rejeição da hipótese cética de que sou um cérebro sem mãos numa cuba tendo uma experiência vívida de que tenho mãos.

Os materiais para a resposta de Pryor a essa dúvida têm de ser encontrados algures em sua explicação de como minha experiência das mãos fornece justificção *prima facie* para a minha crença de que H. De acordo com Pryor, as experiências perceptuais têm *conteúdo proposicional* e por isso fornecem justificção para as crenças perceptivas relacionadas que compartilham seu conteúdo. Assim, a minha experiência das mãos tem o conteúdo *Tenho mãos* e por isso justifica a minha crença de que H. No entanto, a minha crença de que  $\neg SK$  difere obviamente em conteúdo da minha crença de que H. Assim, não é de todo claro como a minha experiência com as mãos, que compartilha seu conteúdo com a minha crença de que H mas não com a minha crença de que  $\neg SK$ , possa fornecer justificção para a *última* crença.<sup>30</sup>

## 7- Um problema para o argumento cético baseado no Fechamento

---

<sup>28</sup> Veja Murphy 2005.

<sup>29</sup> Veja Pryor 2000.

<sup>30</sup> Para uma discussão crítica, veja Brueckner, 2008.

Suponha que garantíssemos a verdade da versão do Fechamento que é empregada no argumento cético que temos considerado:

PF3: Necessariamente, para todo  $S$ ,  $\phi$ ,  $\psi$ : se  $S$  sabe que  $\phi$ , e  $S$  sabe que  $\phi$  implica  $\psi$ , e  $S$  acredita que  $\psi$  com base numa inferência a partir de  $\phi$  e ( $\phi$  implica  $\psi$ ), então  $S$  sabe que  $\psi$ .

Marian David e Ted. A. Warfield notaram que o nosso argumento cético sofre daquilo que poderíamos chamar de *problema da restrição*.<sup>31</sup> A dificuldade é que, uma vez que nos fiamos em PF3 na nossa formulação do argumento, precisamos incluir a seguinte premissa:

(2)  $\{K(ab, [H \text{ implica } \neg SK]) \text{ e } B(ab, \neg SK, H, [H \text{ implica } \neg SK])\}$ .

Ora, enquanto que a premissa 2 é de fato verdadeira sobre mim, uma premissa correspondente não será verdadeira sobre o homem na rua – chame-o *Rua* – que não considerou SK. Assim, não conseguiremos formular um argumento sólido que (a) emparelhe-se a um argumento que mostra que  $\neg K(ab, H)$ , e (b) mostre que  $\neg K(\text{Rua}, H)$ . A nossa forma de argumento cético se restringe aos supostos agentes cognoscentes como eu, que consideraram a hipótese cética SK, reconheceram que H implica  $\neg SK$ , e vieram a acreditar que  $\neg SK$  com base na dedução adequada. Assim, o nosso argumento cético não pode ser generalizado a *todos* os supostos agentes cognoscentes.

De acordo com isso, consideremos o princípio de fechamento para a *justificação*:

PFJ: Necessariamente, para todo  $S$ ,  $\phi$ ,  $\psi$ ,  $e$ : se  $S$  está justificado em sua crença de que  $\phi$  pelo indício  $e$ , e  $\phi$  implica  $\psi$ , então  $S$  tem justificação para acreditar que  $\psi$ .

Posso *ter justificação* para acreditar que  $\phi$  no caso em que não acredito que  $\phi$  e, por conseguinte, carecer de uma crença *justificada* de que  $\phi$ . Por exemplo, os indícios de que disponho apontam para a conclusão de que  $M = \text{Smith é o assassino}$ , mas não os

<sup>31</sup> Veja David e Warfield, 2008.

juntei de tal modo a ver essa implicação e por isso não acredito que M. Nesse caso, *tenho justificção* para acreditar que M em virtude de dispor de bons indícios a favor dessa proposição, embora eu não acredite que M e *a fortiori* careça de uma crença *justificada* de que M. Nesse caso, se eu acreditasse que M com base em meus bons indícios a favor dessa proposição, então essa crença estaria justificada, mantendo fixo o restante de minha situação epistêmica. A ideia por trás de PFJ é, então, a de que se meus indícios *e* justificam a minha crença de que  $\phi$ , e  $\phi$  de fato implica  $\psi$  (cuja implicação posso ou não notar), então *tenho justificção* para acreditar em  $\psi$ , que foi implicada, embora eu possa ou não acreditar em  $\psi$ . Se não acredito que  $\psi$ , é ainda verdadeiro que se eu estivesse a acreditar em  $\psi$  com base em *e* e na relação de  $\phi$  com  $\psi$ , então eu estaria justificado em acreditar que  $\psi$ .

É importante notar que se estabelecermos  $\psi = \neg SK$ , então a instância apropriada de PFJ não sofre do problema da restrição: a sua aplicação não se restringe a supostos sujeitos justificados que consideraram SK, conheciam a implicação em causa, e deduziram adequadamente  $\neg SK$ . Assim, como seria um argumento cético que emprega PFJ? Façamos “J(S, E,  $\phi$ )” continuar representando *A crença de S que está justificada pelo indício E*, e façamos “J\*(S,  $\phi$ )” representar *S tem justificção para acreditar que  $\phi$* .

- (1\*) Se J(ab, e, H) e (H implica  $\neg SK$ ), então J\*(ab,  $\neg SK$ ).
- (2\*) (H implica  $\neg SK$ ).
- (3\*)  $\neg J^*(ab, \neg SK)$ .
- (4\*)  $\neg [J(ab, e, H) \text{ e } (H \text{ implica } \neg SK)]$ .
- (5\*)  $\neg J(ab, e, H)$ .
- (6\*)  $\neg K(ab, H)$ .

A premissa 1\* é uma instância de PFJ. A premissa 2\* é óbvia. A premissa 3\* diz que não *tenho justificção para acreditar que  $\neg SK$*  e, por isso, não implica que de fato acredito que  $\neg SK$ . O raciocínio apropriado baseado em PS a favor de 3\* foi dado acima na seção 2. 4\* se segue de 1\* e 3\* por *modus tollens*. 5\* diz que não estou justificado pelos meus indícios (quaisquer que sejam) de que tenho mãos. 5\* se segue de 4\* e 2\* pela lógica proposicional. A conclusão, 6\*, segue-se de 5\* dada a suposição de que o conhecimento requer justificção.

Assim, construímos um viável argumento cético revisado baseado no Fechamento que se generaliza a todos os supostos agentes cognoscentes. Como vimos, há considerações dretskianas sobre os indícios de que dispomos para nossas crenças comuns em proposições como H que vão contra a aceitação princípio do Fechamento subjacente ao argumento. O cético, com certeza, adotará PFJ frente a tais considerações e simplesmente tirará a temida conclusão cética.<sup>32</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- Brueckner, (1984) A. “Why Nozick Is a Sceptic”, *Mind* 92, 259–64.
- Brueckner, (1985) A. “Skepticism and Epistemic Closure”, *Philosophical Topics* 13, 89–117.
- Brueckner, (1991) A. “Unfair to Nozick”, *Analysis* 51, 61–4.
- Brueckner, (1994) A. “The Structure of the Skeptical Argument”, *Philosophy and Phenomenological Research* 54, 827–35.
- Brueckner, A. (2000) “Klein on Closure and Skepticism”, *Philosophical Studies* 98, 139–51.
- Brueckner, (2007) A. “Hinge Propositions and Epistemic Justification”, *Pacific Philosophical Quarterly*.
- Brueckner, A. (2008) “Experiential Justification in *Epistemology: New Essays*, ed. Q. Smith.
- Cohen, S. (1999) “Contextualism, Skepticism, and the Structure of Reasons”, *Philosophical Perspectives* 16, 57–89.
- David, M. and Warfield, T. A. (2008) “Knowledge-closure and Skepticism”, in *Epistemology: New Essays*, ed. Q. Smith.
- Davies, M. (2000) “Externalism and Armchair Knowledge”, in *New Essays on the A Priori*, ed. P. Boghossian and C. Peacocke (Oxford: Oxford University Press, 2000), 384–414.
- DeRose, K. (1995) “Solving the Skeptical Problem”, *Philosophical Review* 104, 1–52.
- Dretske, F. (1970) “Epistemic Operators”, *Journal of Philosophy* 67, 1007–23.
- Dretske, F. (1981) “The Pragmatic Dimension of Knowledge”, *Philosophical Studies* 40, 363–78.

---

<sup>32</sup> Para discussões adicionais dessas questões, veja Brueckner 1985.

- Dretske, F. (2005) “The Case against Closure”, in *Contemporary Debates in Epistemology*, ed. M. Steup and E. Sosa (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005), 13–26.
- Harman, G. (1973) *Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Hawthorne, J. (2004) *Knowledge and Lotteries* (Oxford: Oxford University Press).
- Hazlett, A. (2006) “How to Defeat Belief in the External World”, *Pacific Philosophical Quarterly* 87, 198–212.
- Klein, P. (1981) *Certainty* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press).
- Klein, P. (1995) “Skepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails”, *Philosophical Topics* 23, 213–36.
- Murphy, P. (2005) “Closure Failures for Safety”, *Philosophia* 33, 331–4.
- Nozick, R. (1981) *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Pryor, J. (2000) “The Skeptic and the Dogmatist”, *Noûs* 34, 517–49.
- Sosa, E. (1999) “How to Defeat Opposition to Moore”, *Philosophical Perspectives* 13, 141–54.
- Stine, G. (1976) “Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure”, *Philosophical Studies* 29, 249–61.
- Wright, C. (2000) “Cogency and Question-begging: Some Reflections on McKinsey’s Paradox and Putnam’s Proof”, *Philosophical Issues* 10, 140–63.
- Wright, C. (2003) “Some Reflections of the Acquisition of Warrant by Inference”, in *New Essays on Semantic Externalism, Scepticism, and Self-Knowledge*, ed. S. Nuccetelli (Cambridge, MA: MIT Press, 2003).